Małgorzata Pilaszek



Procesy o czary w Polsce w wiekach XV-XVIII

universitas

Procesy o czary w Polsce

w wiekach XV-XVIII

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Małgorzata Pilaszek

Procesy o czary w Polsce
w wiekach XV-XVIII

Kraków

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

© Copyright by Małgorzata Pilaszek and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2008

ISBN 97883-242-1033-6
TAiWPN UNIVERSITAS

Redakcja
Wanda Lohman

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Pamięci
Profesora Antoniego Mączaka

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Spis treści

PODZIĘKOWANIA 9

WSTĘP 11

JAK OPISAĆ CZARY? 17
Propozycje zagraniczne 17
Propozycje polskie 36

SZALEŃSTWO CZAROWNIC – ZJAWISKO I JEGO PODSTAWY . 47
Terminologia E.E. Evans-Pritcharda i przypadek polski 47
Spór w języku i czary 57
Czary – próby staropolskich systematyzacji 62
Nazwy czarownic w protokołach procesów 66
Czary i zabobony – definicje robocze 73
Średniowiecze 76
Szaleństwo czarownic – era wczesnonowożytna 86

VOX DEI 127
Czary i herezja 127
Procesy o czary przed sądami kościelnymi 144
Stanowisko Kościoła wobec czarownic w XVI–XVIII w. 153

ŚWIECKIE RAMIĘ SPRAWIEDLIWOŚCI 180
Prawo niemieckie 180
Miejski proces o czary 202
Konstytucja sejmowa z 1543 roku 209
Konstytucja sejmowa z 1776 roku 220

APELACJE 227
Sąd Wyższy Prawa Niemieckiego na Zamku w Krakowie 228
Sądy zadworne i Trybunał Koronny 239
Apelacje do sądów grodzkich 245
Apelacje w środowisku wiejskim 252

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

DYNAMIKA ZJAWISKA 266
Sądy 268
Geografia prześladowań 272
Pierwsze procesy świeckie 276
Reformy chrześcijaństwa i ich wpływ na nasilenie prześladowań 279
Wyroki 291
Oskarżeni 297
Zmierzch scholastycyzmu – zanik procesów w wielkich miastach Prus 304
Koniunktura na prześladowania? 312
Ostatnie procesy 322
Czyżby upiory pokonały czarownice? 332

ZAKLĘTE REWIRY – MIASTA I WSIE 339
Miasta 339
Wieś 378

ŚWIAT CZAROWNIC 390
Czarownica 390
Diabeł 414
Sabat 439

ZAKOŃCZENIE 462

WYKAZ SKRÓTÓW 473

BIBLIOGRAFIA 475

ANEKS 505

SUMMARY 521

SPIS ILUSTRACJI 535

INDEKS NAZWISK 541

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Podziękowania

Powstanie pracy poświęconej prześladowaniom czarownic w Polsce XV–XVIII wieku w perspektywie porównawczej nie byłoby możliwe bez pomocy wielu osób. Największy dług wdzięczności zaciągnęłam u mojego nauczyciela – Profesora Antoniego Mączaka. Życzliwym przewodnikiem w pierwszym etapie prac nad tematem był Profesor Bengt Ankarloo. Nieoceniona była dla mnie również pomoc kolegów i przyjaciół z Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego: doktorów Marka Janickiego, Szymona Wieczorka i przede wszystkim Tomasza Wiślicza, który udostępnił mi liczne zebrane przez siebie materiały. Jestem również bardzo zobowiązana Monice Wróblewskiej i doktorowi Olegowi Nemeńskiemu z Uniwersytetu Moskiewskiego, dzięki któremu mogłam zapoznać się ze źródłami z obszaru Kresów południowo-wschodnich.

Specjalne podziękowania należą się Profesorowi Wojciechowi Tygielskiemu, który był pierwszym odbiorcą moich koncepcji i dzięki którego otwartości oraz życzliwości możliwa była kontynuacja pracy nad tematem po śmierci Profesora Mączaka. Wiele wdzięczności winna jestem również Profesor Marii Boguckiej i Profesorowi Andrzejowi Karpińskiemu. Ich sugestie pomogły mi w precyzyjniejszym ujęciu problemu. Osobne podziękowania należą się Profesorowej Annie Mączakowej, z której pomocy i krytycznych uwag chętnie korzystałam. Fragmenty pracy prezentowane były na seminariach na Uniwersytecie Warszawskim i w Instytucie Historii PAN – wiele zyskałam dzięki krytycznym głosom ich uczestników, jednak wszelkie usterki i niedociągnięcia obciążają wyłącznie mnie.

Książka powstawała w bardzo trudnym dla mnie okresie. Jej napisanie nie byłoby możliwe bez wsparcia przyjaciół i znajomych: Barbary Baran, Małgorzaty i Krzysztofa Chilińskich, Jarosława Dąbrowskiego, Przemysława Delesa, Małgorzaty Faliszewskiej, Anny Gardockiej, Małgorzaty i Krzysztofa Gutowskich, Barbary i Wiesława Kaczmarczyków, Joanny Kasperowskiej, Mariusza Kozaka, Sławomira Milanowicza, Ewy Moskwy, Andrzeja Pieczunko, Anny Piwowar-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

czyk, Moniki Przypkowskiej, Patryka Radka, Magdaleny Rostenis, Wioletty Skorupskiej, Sergiusza Stawickiego, Urszuli i Tomasza Szczechów, Małgorzaty Sztencel, Doroty Szymiec, Anny Śniadały, Wojciecha Zagrajka oraz Agnieszki Żuberek. I wreszcie *last but not least* czuję się dłużniczką mojej Rodziny, która cierpliwie znosiła kolejne etapy przygody z czarownicami.

Warszawa, grudzień 2006

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Wstęp

Niewiele zjawisk historycznych uzmysławia z tak wielką siłą, do jakiego stopnia historyk jest zdany na błądzenie w świecie fikcji, i to fikcji wieloznacznej. Próba odpowiedzi, jak bardzo skomplikowanego układu współrzędnych wypadkową były polskie prześladowania czarownic z XV–XVIII wieku, musi być wobec tego wieloczynnikowa[1].

Oferowana praca jest pierwszą syntezą dziejów zjawiska po blisko 60 latach od ukazania się poprzedniej, co zmuszało do uwzględnienia różnorodnych podejść badawczych. Z jednej strony, konieczne było zweryfikowanie wcześniejszych ustaleń w odniesieniu do najbardziej podstawowych problemów, jak geneza zjawiska w warunkach polskich, jego uwarunkowania prawne czy nasilenie na taśmie czasu – w takich kwestiach, jak zwykle, nieoceniony pozostaje klasyczny warsztat historyka, jednak praca nie jest konwencjonalną pracą historyczno-prawną. Z drugiej strony, konieczność odsłonięcia kulisów procesów i ich zawiłej, bo uwikłanej w myślenie magiczne, przyczynowości sprawiała, że niemało uwagi trzeba było poświęcić ich aspektom psychologicznym, socjologicznym i antropologicznym, bo warunkowały stanowiska stron procesowych. Są także najsilniej eksplorowanym obecnie obszarem czarostwa w literaturze światowej. Przyjęcie takiej postawy konieczne było również dlatego, że jedną z najbardziej palących potrzeb historiografii zjawiska jest ujęcie go w perspektywie porównawczej. Stąd szerokie omówienie zagadnień wstępnych.

[1] Przybliżałam tę tematykę szerzej czytelnikowi polskiemu kilka lat temu: M. Pilaszek, *Fiasko europejskiego polowania na czarownice XVI–XVIII w.? (na marginesie pracy Robina Briggsa, Witches & Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, London 1996), PH, t. XCII, 2001, z. 4, s. 461–475.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Opis procesów czarownic na terenie całej Korony na przestrzeni bez mała 400 lat zmusza do ujęcia zjawiska w pewien model, którego szkieletem są najpilniejsze do opracowania kwestie, takie jak: stanowisko Kościoła wobec procesów o czary, świecki wymiar sprawiedliwości, dynamika zjawiska, jego zróżnicowanie w poszczególnych środowiskach oraz polski wariant mitu sabatu. Formy czarów opisywane w aktach, z braku miejsca, pozostają na marginesie moich zainteresowań. Poza czarownicami głównym bohaterem pracy jest wspólnota lokalna i jej przedstawiciele, którzy sprawują na danym terenie sprawiedliwość, i którzy w określonych warunkach decydują się na wdrożenie procesu o czary przeciw jednej ze swoich współmieszkanek.

Obszar objęty badaniami to obszar Korony w XV–XVIII wieku, tak aby móc obserwować warianty zjawiska w całym tym okresie – procesy litewskie omówiłam kilka lat temu w odrębnym artykule[2]. Sposób sformułowania tematu narzuca pewne granice, które wydają się jasne na pierwszy rzut oka. W istocie użycie w tytule terminu „procesy o czary", nie „polowanie na czarownice", jest zabiegiem, który ma obiektywizować badane zjawisko. To najbardziej neutralny termin opisujący zjawisko, które również Koronę dotknęło w XV–XVIII wieku. Nie sugeruje ani intencjonalnych łowów na czarownice, łączonych zwykle w historiografii zachodniej z aparatem państwowym, ani wyjątkowego aspektu przestępstwa definiowanego jako czary, które sugeruje termin „prześladowania czarownic". W mniemaniu ogromnej większości ówczesnych, aż do czasu pojawienia się humanitaryzmu, procesy prześladowaniem nie były – były raczej jednym z wielu sposobów rozwiązania konfliktów, do których dochodziło na różnych płaszczyznach, i które finalnie uwidaczniały się pod postacią przestępstwa czarów. Takiej sugestii chciałam się ustrzec przynajmniej w tytule – w narracji o to trudniej z uwagi na utarty zwyczaj językowy.

Charakter tak złożonego zjawiska jak procesy o czary (prześladowanie czarownic) skłania do przyjęcia szerokiej podstawy źródłowej dla wysnuwania miarodajnych wniosków w skali całego kraju. Sposób ujęcia tematu jest ściśle uwarunkowany przez źródła. To one w głównej mierze decydowały o charakterze rozważań. Zasadniczym przedmiotem analizy są protokoły świeckich procesów o czary, do których doszło w sądach miejskich i wiejskich, ponieważ sądy te (zwłaszcza miejskie)

[2] Eadem, *Litewskie procesy czarownic w XVI–XVIII w.*, ORP, t. XLVI, 2002, s. 7–35.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

przejęły w XVI wieku jurysdykcję w sprawach o czary, ograniczając wcześniejsze wpływy Kościoła w tym zakresie. One stanowią główną bazę źródłową. Niemniej wyjaśnienie genezy zjawiska niemożliwe by było bez sięgnięcia w wiek XV, kiedy pojawił się długotrwały spór o jurysdykcję kościelną, który nasilił się w XVI wieku. Stwarza to dodatkowe możliwości obserwacji wpływu wielorakich czynników na charakter i przebieg prześladowań czarownic w Polsce. Omawiam również nieliczne wzmianki o samosądach i kościelne procesy o czary z XVII–XVIII wieku (konsystorz gdański i włocławski). Nie uwzględniam ich jednak w ujęciu statystycznym świeckich procesów o czary XVI–XVIII wieku ze względów formalno-prawnych.

Zakres chronologiczny pracy pokrywa się zasadniczo z granicami epoki wczesnonowożytnej. Pierwszy odnotowany przeze mnie świecki nowożytny proces o czary odbył się w 1501 roku. W przypadku różnych ziem Korony brałam jednak pod uwagę różne okresy zakończenia zjawiska, tak by odzwierciedlić działanie polskiej jurysdykcji, nie państw zaborczych, np. w przypadku Warmii będzie to rok 1772, kiedy jej terytorium weszło w skład państwa pruskiego. Przyjęcie takiego założenia sprawiło, że niewielka część procesów, do których udało mi się dotrzeć, nie znalazła odzwierciedlenia w prezentowanym ujęciu statystycznym zjawiska. Nie chodziło mi jednak o enumerację jak największej liczby procesów, lecz o uchwycenie specyfiki czysto polskich urządzeń wewnętrznych w różnych ich odmianach. Ponieważ zależało mi również na ukazaniu trwałości wzorców kulturowych, które wywoływały prześladowania, zdecydowałam się wydłużyć badany okres zjawiska i prześledzić sprawy o zniesławienie (dyfamację), w których zarzucano sobie czarostwo jako inwektywę, do których nadal dochodziło po sejmowym zakazie karania czarownic śmiercią (1776).

Pomimo zróżnicowanego etnicznego i wyznaniowego charakteru ludności Korony w obrębie zainteresowań pracy znajduje się ogół ludności państwa. Do takiego ujęcia zagadnienia zmusza nie tylko zakres chronologiczny i geograficzny pracy. Mieszkańcy o takim samym pochodzeniu etnicznym posługiwali się niekiedy odmiennym prawem, a mozaika wewnętrznych urządzeń prawnych, na których oparta była praktyka sądowa w miastach i wsiach, uzależniona była raczej od lokalnych stosunków władzy i przynależności wyznaniowej członków wspólnoty. W istocie każde rozwiązanie było indywidualne, bo różne wilkierze obowiązywały w poszczególnych miejscowościach. By ukazać

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

to skomplikowane zagadnienie, przedstawiam szereg przypadków szczegółowych[3].

Omawiając poszczególne zagadnienia konsekwentnie sygnalizuję różnorodną przynależność stanową osób uwikłanych w procesy czarownic, choć wszystkie podzielały wspólną wizję świata. Fakt istnienia zgody między członkami różnych grup społecznych co do pewnych zasadniczych cech przestępstwa, jakim były czary, i wyobrażeń o nich w ogóle umożliwiał zaistnienie procesów o czary. Bez tej zgody nie mogłyby być wszczynane procesy, które nierzadko wymagały jednoczesnego zaangażowania chłopów, mieszczan, szlachty i luźnych. Wszystkie te grupy pospołu tworzyły historię procesów czarownic.

Podstawowym źródłem pracy są księgi sądowe miejskie i wiejskie. W przypadku dużych miast Korony są nimi księgi kryminalne (*acta nigra*)[4]. W małych miastach były nimi zwykle księgi wójtowskie lub ławnicze – księgi czarne z takich miast stanowią dziś rzadkość, ale i te zostały uwzględnione (Nowe nad Wisłą, Fordon, Grodzisk Wielkopolski, Kleczew). Odnotowane przeze mnie procesy pochodzą ze 139 miejscowości z dzielnic takich, jak: Prusy Królewskie, Wielkopolska, Małopolska, Ruś Czerwona, Podole, Wołyń oraz Ukraina. Udało się znaleźć unikatowy oryginał procesu z Mazowsza[5] – księgi sądowe z tej dzielnicy zostały zniszczone podczas II wojny światowej. W zebranych materiałach występują dysproporcje ze względu na obszar pochodzenia źródeł, co wynika z mniejszej liczby procesów przeprowadzonych na Kresach południowo-wschodnich i dostępności tamtejszych archiwaliów dla historyka polskiego. Analizie zostały również poddane procesy o czary z ksiąg grodzkich oraz z wydanych ksiąg konsystorskich.

Procesy o czary w Polsce wymagają przeprowadzenia solidnych badań źródłoznawczych. Z braku miejsca ograniczam się do zamieszczenia w aneksie listy opublikowanych kościelnych procesów o czary z XV i 1. połowy XVI wieku. Lista wczesnonowożytnych świeckich procesów czarownic, które stanowią główny zrąb materiałów wykorzystanych w

[3] O wartości tej metody wypowiadał się ostatnio A. Wyczański, *Zły los Zosi Kotówny (1544) (mikrohistoria),* ORP, t. XLIX, 2005, s. 105; zob. też E. Domańska, *Mikrohistorie*. *Spotkania w międzyświatach*, Poznań 1999.

[4] Obszerniej o genezie osobnych akt kryminalnych w okresie staropolskim we wstępie O. Balzera do *Regestru złoczyńców grodu sanockiego, 1554–1638*, wyd. O. Balzer, Lwów 1891.

[5] BUW, Gabinet Rękopisów, rkps 48, k. 36–37v (1724).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

pracy (przygotowywana wspólnie z Tomaszem Wiśliczem), ukaże się w odrębnej publikacji internetowej, która umożliwi łatwą aktualizację danych.

Do informacji zawartych w księgach sądowych z oczywistych względów należy podchodzić z ostrożnością. Wartość źródłowa zachowanych protokołów procesów czarownic jest różna. Informacje w nich zawarte nużą jednostajnością kwestionariuszy pytań. „Imiona się odmieniają, rzecz zawsze ta sama: odbieranie mleka krowom, zdychanie świń czy drobiu, bóle w krzyżach itp. dolegliwości"[6]. Dominują monotonne formularze. Dlatego stosunkowo niewiele jest procesów, które zawierają interesujące szczegóły i wydatnie poszerzają naszą wiedzę o zjawisku – one stały się przedmiotem mojego zainteresowania w pierwszym rzędzie. Ich zawartość zmienia się w zależności od charakteru kancelarii[7]. Wpisy sporządzane są w różnych językach. W wieku XVI często są sporządzane w języku łacińskim lub polskim i łacińskim jednocześnie (zwłaszcza opis czynności sądu). Później łacinę wypiera język polski. Na obszarach o dużym udziale mniejszości etnicznych, jak Prusy Królewskie czy Wołyń, w źródłach można także spotkać języki niemiecki i ruski.

Księgi sądowe ukazują przemilczane w innych rodzajach źródeł aspekty stosunków międzyludzkich w warunkach zmiany i różnorakich kryzysów, ale ich wartość źródłowa jest ograniczona, jak zasygnalizowano wyżej, ze względów formalnych – dokumentują głównie przestępcze praktyki czarowskie niższych warstw społecznych. Dlatego odwołuję się również do źródeł normatywnych prawa zarówno kościelnego, jak świeckiego (statuty kościelne, wilkierze, prace prawnicze). Poszukiwałam także informacji uzupełniających w ówczesnych drukach dewocyjnych, literaturze pięknej i mieszczańskiej. Nie odwołuję się zaś do XIX-wiecznych źródeł etnograficznych, gdyż trudno uznać je za wiarygodne w odniesieniu do epok dawniejszych.

[6] *Encyklopedia staropolska*, oprac. A. Brückner, Warszawa 1939, s. 194.

[7] Zob. np. J. Łosowski, *Kancelarie miast szlacheckich województwa lubelskiego od XV do XVIII wieku,* Lublin 1997.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

JAK OPISAĆ CZARY?

Propozycje zagraniczne

Czarostwo jest dziś dziedziną modną nie tylko wśród historyków – na stronach www mnożą się informacje nieprawdziwe, naciągane czy wręcz śmieszne. Z drugiej strony przyrost literatury jest obecnie tak duży, że stan badań i pełna dostępna oferta wydawnicza możliwa jest do uchwycenia we wszystkich jej aspektach jedynie dzięki internetowi i dostępnym w nim bibliografiom[1].

Jako przedmiot wiedzy czarownice pojawiły się w badaniach naukowych w czasach, gdy płonęły jeszcze stosy wspólniczek szatana. Do najwcześniejszych autorów rozpraw historycznych o problematyce czarowskiej należeli Christian Thomasius (1655–1728) i Francis

[1] Strony www obfitują w użyteczne bibliografie. Zob. np.: International Medieval Bibliography (A Bibliography of the European Middle Ages) via indexes/databases (obejmuje okres: ok. 450 n.e.–1500); hasła witches, witchcraft, magic, malleus etc.; Bibliography for the Study of Magic Witchcraft and Religion, http://personalwebs.oakland.edu/~dow/courses/an271/bswmr.html; WITCHCRAFT IN EARLY MODERN EUROPE AND AMERICA, http://etext.lib.virginia.edu/users/fennell/highland/harper/WITCH01A.HTM; University of North Texas: http://www.hist.unt.edu/web_resources/internet_resources.htm, w dziale General Resources: http://www.hist.unt.edu/web_resources/witchcraft_bib.pdf; Early Modern Women Database, http://www.lip.umd.edu/ETC/LOCAL/emw/emw.php3/php3. (źródła wybrane przez bibliotekarzy Uniwersytetu Maryland) i wiele innych.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Hutchinson (1660–1739)[2]. Thomasius, niemiecki pietysta i przedstawiciel wczesnego oświecenia, w rozprawie *Dissertatio de origine ac progressu processus inquisitorii contra sagas* (1712) dowodził, że powodem procesów czarownic nie była rzeczywista zbrodnia, lecz poglądy duchowieństwa i przekonania władz kościelnych. Hutchinson (anglikański duchowny) w rozprawie *Historical Essay Concerning Witchcraft* (1718) twierdził zaś, że główną winę za prześladowania czarownic należy przypisać zabobonności i ciemnocie społeczeństwa[3].

Dzieje czarownic należały początkowo do peryferyjnych zainteresowań historyków, ale w XIX wieku weszły w krąg badań akademickich i profesjonalnej historiografii uniwersyteckiej[4]. W stosunku do tematyki rozwinęły się dwie postawy badawcze, wyrosłe z nurtu historii idei i historii rozwoju społecznego. Dwa, wzajemnie się uzupełniające paradygmaty rozumienia czarostwa: racjonalistyczny i romantyczny. Ich rozwój omówił William Monter w *The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects* („The Journal of Interdisciplinary History", Vol. II, No 4, Spring 1972). Wiele ważnych uwag odnoszących się do historii historiografii zjawiska zamieścili w swoich pracach także Wolfgang Behringer (*Zur Geschichte der Hexenforschung*, w: *Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten. Aufsatzband*, red. S. Lorentz, Karlsruhe 1994) i H.C. Erik Midelfort (*Recent Witch Hunting Research or Where Do We Go from Here?,* „Papers of the Bibliographical Society of America", 62, 1968).

Historiografia niemiecka opowiedziała się za nurtem historii idei. Zapoczątkował go Wilhelm Gottfried Soldan *Geschichte der Hexenprozesse aus dem Quellen dargestellt* (1843). Praca Soldana jako pierwsza omówiła prawne i intelektualne aspekty prześladowań czarownic. To klasyczne dzieło racjonalistycznej interpretacji czarostwa. Soldan uznał

[2] Głosy przeciwników prześladowań czarownic rozlegały się jednak wcześniej. Do najbardziej znanych należeli: Johan Weyer (1563), Reginald Scott (1584), Friedrich Spee (1631) czy Baltazar Bekker (1691).

[3] E. Potkowski, *Dzieje czarownicy – od historiografii problemu do antropologii historycznej*, w: *Pochwała historii powszechnej. Księga ofiarowana prof. A. Bartnickiemu*, Warszawa 1996, s. 61–62.

[4] Zmierzch epoki prześladowań czarownic i problemy epoki, która bezpośrednio potem nastąpiła znakomicie omawia *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, wyd. B. Ankarloo, S. Clark, vol. 5, M.Gijswijt-Hofstra, B.P. Levack, R. Porter, *Witchcraft and Magic in Europe. The Eighteenth and Nineteenth Centuries*, London 1999.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



1 Albrecht Dürer, *Czarownica*

procesy za dzieło średniowiecznego Kościoła katolickiego. Praca podjęła m.in. problem krystalizacji wierzeń w końcu średniowiecza, rozprzestrzenianie się procesów w czasie i zanik wierzeń w czary. Jego badania kontynuował Heinrich Heppe (W.G. Soldan, H. Heppe, *Geschichte der Hexenprozesse* – 1880)[5]. Istotne w poglądach Soldana i Heppego było traktowanie wyobrażenia czarownicy jako urojenia. Według nich cza-

[5] H. Heppe częściowo przerobił pracę swego teścia Soldana; praca była najczęściej użytkowana przez badaczy właśnie w tej wersji.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

rownice nie istniały – oskarżano zaś niewinne kobiety, które torturami zmuszano do zeznań o nieprawdziwych zbrodniach. Czarownice w ich ujęciu to niewinne ofiary władz kościelnych lub świeckich.

Jeszcze przed Soldanem tematyką czarowską na gruncie niemieckim zajmował się Jakob Grimm, znany filolog-germanista (*Deutsche Mythologie* – 1835) i zwolennik romantycznego paradygmatu czarostwa. Grimm uważał, że religia chrześcijańska zmieniła *weise Frauen* w czarownice, starych bogów w diabły, a przedchrześcijańskie germańskie obrzędy kultowe w praktyki zabobonne. Ów „paradygmat Grimma" wytyczył drogę późniejszym badaniom funkcjonalnym, antropologicznym i religioznawczym czarów i czarostwa[6].

Głównym przedstawicielem nurtu romantycznego we Francji był Jules Michelet[7]. Sugestywny obraz stworzony przez Micheleta był tak wyrazisty, że jego poglądy do dziś podziela szeroka publiczność. Praca Micheleta to mentalny portret kobiety – jednej i tej samej postaci, która stawała się czarownicą od wczesnego średniowiecza aż po wiek XVIII. Przedstawia ją jako mądrą, doświadczoną i niosącą pomoc ludowi. Zdaniem Micheleta czarownica jest wytworem ucisku społecznego (także Kościoła), krzywdy i beznadziejnej sytuacji ludu.

Pomimo różnic w ujęciu zjawiska oba nurty były nieodłącznymi dziećmi swojej epoki – epoki wiary w stały postęp ludzkości. Idea ta najpełniej chyba doszła do głosu w pracach antropologów kulturowych. Szybko rozwijająca się brytyjska antropologia kulturowa stała się kolebką ewolucjonizmu. Ostatecznym celem ewolucjonistów było zbudowanie schematów rozwojowych – w *Złotej gałęzi* J.G. Frazera (I wyd. ang. 1890) taki schemat został najpełniej przedstawiony. Schematyzm w traktowaniu kulturowych podobieństw spowodował jednak z biegiem czasu odrzucenie tej metody badawczej.

W okresie międzywojennym odżyły nieracjonalne tłumaczenia zjawiska. Podsycał je bujnie rozwijający się od końca XIX wieku ezoteryczny okultyzm. (Od idei nieracjonalnych nie wyzwolił się zresztą także XX wiek[8].) Przedstawiciele tego nurtu utrzymywali realność istnienia

[6] E. Potkowski, op. cit., s. 62–63.

[7] J. Michelet, *Czarownica*, przeł. M. Kaliska, przedm. L. Kołakowski, Londyn 1993 (I wyd. fr. – 1862).

[8] Zob. np.: *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, wyd. B. Ankarloo, S. Clark, vol. 6, W. de Blécourt, R. Hutton, J. la Fontaine, *Witchcraft and Magic in Europe: The Twentieth Century*, London 1999.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

tajnych stowarzyszeń – „sekt" w okresie prześladowań czarownic. Najwięcej rozgłosu zyskała Margaret Alice Murray, autorka pracy *Witch Cult in Western Europe*[9]. W swojej pracy przekonywała o przetrwaniu przedchrześcijańskich kultów płodności wśród czarownic. Centralnym punktem tezy Murray było twierdzenie, iż inkwizycja w ohydny sposób przebrała starodawny kult płodności w uwielbienie Szatana. Anglik A.J.M. Montague Summers[10] uważał zaś, że czarownice należały do tajnej organizacji, działającej na szkodę państwa i Kościoła, siejącej strach wśród wiejskiej ludności. Ów romantyczny paradygmat znalazł swoich zwolenników również w Niemczech i pojawił się w publikacjach okresu nazistowskiego. Teorie okresu nazistowskiego uznały czarownice za strażniczki kultury ludowej i tradycji starogermańskich[11]. Liczący się badacze przyjęli jednak rewelacje Murray z rezerwą, a historiografia współczesna odrzuciła jej tezy.

W historiografii francuskiej od lat 60. XX wieku popularne stało się podejście psychologiczne (psychologia historyczna). Jej kluczowym przedstawicielem w początkowej fazie był Robert Mandrou (*Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle: une analyse de psychologie historique*). Praca ta była ówcześnie najlepszą monografią, spośród istniejących, dla krajów europejskich. Właściwymi bohaterami książki są w istocie urzędnicy, a nie czarownice. Mandrou – specjalista od ludowej *mentalité* – zaoferował pierwsze pełne studium, traktujące o tym, w jaki sposób europejska klasa rządząca zmieniała zdanie w kwestii realności czarów. Mało go jednak interesował socjologiczny aspekt realności czarostwa. W późniejszym okresie tezy Mandrou podważył Alfred Soman w artykule *The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt. 1565–1640*, "Sixteenth-Century Journal", IX, 2 (1978)[12].

[9] M. Murray, *The Witch Cult in Western Europe*, Oxford 1921 (II wyd. 1962); eadem, *The God of the Witches*, London 1931 (II wyd. 1952).

[10] A.J.M. Montague Summers, *The History of Witchcraft and Demonology*, London–New York 1926; idem, *The Geography of Witchcraft*, London–New York 1927.

[11] Zob. S. Lorenz, D. Bauer, W. Behringer, J.M. Schmidt (hrsg.), *Himmlers Hexenkartothek. Das Interesse des Nationalismus an der Hexenverfolgung*, Bielefeld 1999.

[12] Zob. też inne prace tego autora: *Decriminalizing Witchcraft: Does the French Experience Furnish the European Model?*, AEH, 37(1–4) [1991–92], s. 379–400; idem, *Witch Lynching at Juniville*, „Natural History", 95 (10/1986), s. 6–15; idem, *Trente procès de sorcellerie dans le Perche (1566–1624)*, „L'Orne littéraire", 8 (1986), s. 42–57.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



2 Wyobrażenie diabła pod postacią smoka siejącego spustoszenie

Na firmamencie historiografii rzadko pojawia się praca tak ważka, jak opublikowany w 1967 roku esej H.R. Trevor-Ropera[13]. Praca wstrząsnęła światem badaczy wczesnonowożytnego czarostwa. Napisana eleganckim językiem, miała ambicję zaoferować społeczne wyjaśnienie historii szaleństwa czarownic, porównywalne ze społecznym wyjaśnieniem sukcesu reformacji lub ogólnym kryzysem XVII wieku. Trevor-Roper oparł ogólną syntezę europejskiego czarostwa na trzech propozycjach badawczych: 1. w XV wieku czarostwo zostało zorganizowane w system przez dominikanów, którzy starali się wykorzenić społeczny nonkonformizm w najbardziej oddalonych zakątkach Europy; 2. apogeum procesów czarownic w stuleciu po 1560 było bezpośrednio związane z wojnami religijnymi; 3. europejskie wierzenia w czary i czarownice zanikły po 1650 r., ponieważ przyjęto nową kosmologię, która zmieniła poglądy ludzi o funkcjonowaniu natury. Esej, choć podnosi wagę społecznych wyjaśnień, nie realizuje wszystkich deklarowanych założeń. Jest wewnętrznie niekonsekwentny, niekiedy trąci dogmatyzmem. Trevor-Roper dowodzi, że wierzenia w czary szerzyły się głównie wśród elity duchowej i świeckiej. Wiele uwagi poświęcił arystotelizmowi i platonizmowi średniowiecznemu oraz reformacji i rewolucji naukowej. Podkreśla, że szaleństwo czarownic (*witch-craze*) było produktem tak

[13] H.R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, w: idem, *Religion, the Reformation and Other Essays*, London 1967, s. 90–192.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

protestantyzmu, jak katolicyzmu, a nawrót absurdalnej demonologii z *Młota na czarownice* (po 1560) nie był logiczną konsekwencją idei religijnych, lecz społeczną konsekwencją wojny ideologicznej i związanego z nią klimatu strachu. Esej Trevor-Ropera sprowokował niespotykany wcześniej rozwój badań nad czarostwem i nadal – mimo upływu lat – jest wartościowy, choć łatwo może zwieść nieuważnego czytelnika. Dynamizm w badaniach nad tematyką czarów i czarownic, jaki pojawił się w latach siedemdziesiątych XX wieku, w niemałym stopniu był zasługą właśnie Trevor-Ropera.

Deklaracje Trevor-Ropera o społecznym ujęciu tematu zbieżne były z ówczesnymi tendencjami. W latach sześćdziesiątych XX wieku w badaniach historycznych coraz śmielej i częściej zaczęto korzystać z metod socjologicznych i etnologicznych. Powstała nowa dyscyplina: antropologia historyczna. Szczególne piętno wycisnęły na pracach ówczesnych historyków badania B. Malinowskiego i E.E. Evans-Pritcharda, reprezentantów funkcjonalizmu, którzy badali znaczenie magii w życiu społeczności prymitywnych w Afryce i na wyspach Pacyfiku. Zaimplementowanie ich metod badawczych w nauki historyczne sprawiło, że zaczęto rozpatrywać źródła w rozszerzonej perspektywie i ustalać funkcje zjawisk historycznych w społeczeństwach dawnych.

Wpływy antropologiczne zaowocowały ciekawymi pracami w historiografii czarostwa. Ukazały znaczenie praktyk magicznych i związanych z nimi wydarzeń w życiu społeczności lokalnych na południu Europy. Jednym z pierwszych antropologów historycznych był Hiszpan, Julio Caro Baroja, który opublikował studium etnologiczno-historyczne o czarownicach i ich świecie (*Las Brujas y su mundo* – 1961)[14]. Lata sześćdziesiąte przyniosły również bardzo interesującą pracę Carlo Ginzburga, który udowodnił, że mówienie o przedchrześcijańskim kulcie agrarnym w kontekście prześladowań czarownic nie jest bezzasadne (*I benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento* – 1966). Dzięki jego badaniom wiemy obecnie, że pewien włoski kult ludowy z Friuli pod presją inkwizycji ulegał stopniowym przeobrażeniom, aż w końcu upodobnił się do tradycyjnego czarostwa. O ile pierwsi *benandanti* (1575) głoszą, że są dobrymi czarnoksiężnikami, gdyż zwalczają czarowników (*stregoni*) i zajmują się ochroną pól i urodzaju, ostatni

[14] Polski czytelnik może sięgnąć po przekład jego krótkiego eseju: *Pan Inkwizytor*, przeł. C. Taracha, Lublin 2000.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

(1644) sugerują zgodnie z oczekiwaniami inkwizycji, że przekształcili się w *stregoni*. Zgromadzenia kultowe *benandanti* zmieniają się zaś w klasyczne sabaty[15].

Francuska koncepcja mentalności zainteresowała brytyjskich historyków za pośrednictwem znakomitego studium E.E. Evans-Pritcharda o wierzeniach ludu Azande[16]. Praca przejrzyście opisywała skomplikowaną sieć powiązań pomiędzy poszczególnymi elementami wierzeń Azande, ukazując współzależności. Okazała się przełomowa między innymi z uwagi na zaproponowaną przez niego terminologię zjawisk magicznych, stosowaną do dziś w badaniach historycznych, antropologicznych i etnologicznych.

Początek lat 70. przyniósł prace inspirowane metodologią Evans-Pritcharda, które zmieniły zupełnie sposób uprawiania studiów nad czarostwem europejskim. Najpierw ukazała się książka Alana Macfarlane'a, poświęcona czarostwu w Anglii doby Tudorów i Stuartów[17]. Wyróżniająca się pod względem metodologicznym i koncepcyjnym do dziś pozostaje klasyczną pozycją dla parających się tą tematyką. Macfarlane osadził oskarżenia o czary zarówno w kontekście lokalnym (*village community*), jak i systemie wierzeń epoki. Ukazał, że prześladowania nie pojawiają się jako okazjonalne wybuchy i anormalne reakcje na poszczególne kryzysy. W jego ujęciu są normalną, powszechną i regularną częścią życia wsi. To wspaniała mikroanaliza małych społeczności lokalnych w kontekście prześladowań czarownic.

Rok później ukazało się jedno z najważniejszych dwudziestowiecznych opracowań magii i czarostwa, praca Keitha Thomasa *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England* (1971). Thomas zinterpretował angielskie czarostwo według kierunków wyznaczonych przez Evans-Pritcharda. Książka oscyluje wokół dwóch głównych problemów: problemu relacji wzajemnych między magią a religią oraz problemu obiektywnych czynników, określających strukturę,

[15] Jego tezy (C. Ginzburg, *Storia notturna: Una Decifrazione del sabba*, Torino 1989 (przekł. niem. 1990; przekł. ang. *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, New York 1991) wywarły np. poważny wpływ na G. Henningsena (*Deciphering the Sabbath*, w: *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, red. B. Ankarloo i G. Henningsen, Oxford 1993, dalej: *Early Modern European Witchcraft*, s. 121–137).

[16] E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford 1937.

[17] A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, London 1999 (I wyd. ang. 1970).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

treść i funkcje przekonań magicznych. Praca jest świetnie skonstruowana. Odznacza się jasnym stylem i szeroką wiedzą autora o źródłach literackich. Thomas ukazał także nowe sposoby korzystania ze źródeł zwyczajowo postrzeganych przez historyków jako mało przyjazne, np. księgi sądów kościelnych czy literatura piękna. To ciekawa funkcjonalistyczna propozycja rekonstrukcji ludowego systemu wierzeń magicznych schyłkowego okresu feudalizmu. Szkoła ta jest dziś chyba najpopularniejsza, choć zarzuca się jej, że bazując na antropologicznych badaniach plemion prymitywnych, żyjących „poza czasem", nie docenia różnic dzielących światy kultury prymitywnej i rodzącego się kapitalizmu.

W latach 70. i 80. często przedstawiano prześladowania czarownic jako katalizator najrozmaitszych napięć (m.in.: rola strachu w psychice człowieka późnego średniowiecza oraz XVI i XVII wieku). Wiele uwagi poświęcono zwłaszcza badaniom napięć w stosunkach międzysąsiedzkich, kryzysowi dobroczynności i pozycji kobiety w społeczeństwie wczesnonowożytnym. Bardzo płodna okazała się hipoteza Macfarlane'a, który zasugerował, że władza i status społeczny kobiet (ściśle związane ze wspólnotą wiejską) ucierpiały, kiedy stare więzy stosunków i odpowiedzialności zaczęły erodować. Oskarżenia o czary mogły być zatem odpowiedzią na to poczucie straty. W ramach powszechnego od XV wieku zwiększenia represyjności karnej wskazywano na rolę procesów czarownic w umacnianiu władzy absolutnej oraz umacnianiu się Kościoła w epoce potrydenckiej. Teza ta jest popularna także dziś – jej zwolennikiem jest Robert Muchembled[18].

Muchembled należy niewątpliwie do najciekawszych francuskich historyków czarostwa, łączy w badaniach metody brytyjskiej antropologii historycznej i *social history* z metodami francuskiej szkoły *Annales*. Muchembled postawił tezę o zależności między prześladowaniami czarownic a rozkładem tradycyjnej społeczności wiejskiej, uznając jednocześnie, że procesy czarownic to rodzaj ataku elit na tradycyjną kulturę ludową (inkulturacja). Podkreślał rolę elit lokalnych w procesach, ponieważ elity te współpracowały ze światem elit zewnętrznych oraz światem kontrreformacji i monarchii absolutnej[19]. Niemniej forsowany przez niego

[18] R. Muchembled, *Le temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus XVe–XVIIIe siècle*, Paris 1992.

[19] Muchembled należy do najpłodniejszych autorów badających czarostwo francuskie. Jest autorem między innymi takich prac, jak: *La chasse aux sorcières et ses causes* oraz *Sorcières du Cambrésis. L'acculturation du monde rural au XVIe et XVIIe siècles*, w: *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas*, red. M.S. Dupont-Bouchat, W. Frijhoff, R. Muchembled, Paris 1978, s. 16–39, 155–261; idem,

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

model jest w istocie binarny, gdyż akcentuje podział na kulturę ludową i uczoną. Muchembled podobnie jak Robert Rowland uznał, że sabat nie był jedynie uczoną konstrukcją teologów, lecz „zdiabolizowaną" formą praktyk, zwyczajów i wierzeń wiejskiej ludności, które w procesie inkulturacji świata chłopskiego ujawniły elity polityczne i kościelne[20].

Czarostwo europejskie od końca lat 60. w coraz większym stopniu przyciągało uwagę badaczy amerykańskich, którzy wnieśli nieoceniony wkład w poznanie dziejów zjawiska. Z jak szeroką ofertą wydawniczą mamy do czynienia na tamtym rynku, obrazują choćby prace E.W. Montera. Monter preferuje w swoich badaniach kierunek wyznaczony przez historiografię brytyjską. Jedną z wcześniejszych propozycji tego autora była wydana przez niego synteza: *European Witchcraft* (1969)[21]. Uwagę Montera przykuwają przede wszystkim obszary frankofońskie i południe Europy[22]. Frapuje go demonologia (*Ritual, Myth, and Magic in Early Modern Europe* – 1983). Nieobce są mu także ekskursy badawcze na tereny zamieszkane przez ludność pochodzenia germańskiego; wykazał, że w Jurze paniczny strach przed czarownicami nie był tak wielki jak na południu Niemiec, a tortury stosowano ściśle według zasad określonych w *Carolinie* (1532). Nie przywiązywano tu wagi do oskarżeń wysuwanych przez dzieci, a wielu oskarżonych sądzono otwarcie i publicznie. Monter sugerował więc w odniesieniu do Rzeszy, że tam, gdzie ignorowano ograniczenia prawne, każdy mógł zostać oskarżony.

Culture populaire et culture des élites, de Flandre et ses sorcières sous Louis XIV, Paris 1981; idem, *Sorcières, justice et la société au XVIe et XVIIe siècles*, Paris 1987; idem, *Le Roi et la Sorcière. L'Europe des bûchers XVe–XVIIIe siècle*, Paris 1993.

[20] Por. artykuły obu autorów zamieszczone w tomie studiów wydanym przez B. Ankarloo i G. Henningsena, *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford 1990.

[21] W tym samym czasie Monter opublikował: *Inflation and Witchcraft: The Case of Jean Bodin*, w: *Action and Conviction in Early Modern Europe: Essays in Memory of E.H. Harbison*, red. T. Rabb i J. Siegel, Princeton 1969, s. 371–89.

[22] Idem, *Witchcraft in Geneva, 1537–1662*, „Journal of Modern History", 43 (1971), s. 179–204; *Witchcraft in France and Italy*, „History Today", 30 (1980), s. 31–35; *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation*, Ithaca 1976; *Toads and Eucharists: The Male Witches of Normandy*, „French Historical Studies", 20 (1997), s. 563–595; *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge 1990, rozdział 12; idem, *Women and the Italian Inquisitions*, w: *Women in the Middle Ages and the Renaissance: Literary and Historical Perspectives*, red. M.B. Rose, Syracuse 1986, s. 73–87.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

W latach 70. podejście badawcze w kategoriach *gender studies* obudowane zostało szerokim kontekstem społecznym i politycznym. Wyróżnia się praca Johna Demosa: *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England* (1982). Bardzo aktywnie pracowała wówczas nad tematyką czarowską inna przedstawicielka tego nurtu, zajmująca się głównie terenem Szkocji – Christina Larner[23]. Larner wiąże zjawisko prześladowań czarownic z procesem legitymizacji władzy elit rządzących. Szeroki kontekst badań, jaki uwzględnia Larner, sprawia, że jej prace są bardzo cenione, a interpretacja przedmiotu – kompleksowa i bogata. Trudno oprzeć się atrakcyjnym interpretacjom zjawiska, oferowanym przez Larner, dlatego jej prace wymagają od czytelnika rozwiniętego zmysłu krytycznego.

W latach 80. XX wieku wzrosła częstotliwość konferencji międzynarodowych poświęconych czarostwu europejskiemu. Ważną propozycją wydawniczą był, wydany przez B. Ankarloo i G. Henningsena, tom studiów europejskiego czarostwa, w którym rozpatrywano je według modelu „centrum – peryferie"(*Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries* – 1990). W przypadku Polski szczególnie istotna wydaje się konferencja budapeszteńska (1988) poświęcona wierzeniom i polowaniu na czarownice w Europie Centralnej i Wschodniej (Witch-Beliefs and Witch-Hunting in Central and Eastern Europe, red. G. Klaniczay, E. Pócs, *Acta Ethnographica Hungarica* 37/1–4 [1991–1992]). Nie sposób pominąć milczeniem postaci tak zasłużonej dla organizacji konferencji i publikacji materiałów o tematyce czarowskiej jak Sönke Lorenz, z uniwersytetu w Tybindze, który jeden z wydanych przez siebie tomów poświęcił zagadnieniu końca prześladowań czarownic (wspólnie z D.R. Bauerem wydał *Das Ende der Hexenverfolgung*, Stuttgart 1995; seria *Hexenforschung*, 1). Odchodziła w zapomnienie wizja zakrojonego na szeroką skalę polowania na czarownice.

Wśród historyków skandynawskich na pierwszy plan wybijają się wspomniani wyżej Ankarloo i Henningsen. Ich podejście badawcze nawiązuje do historiografii anglosaskiej, a prace pod względem zainteresowań geograficznych spinają klamrą północ i południe Europy. Obaj

[23] Wydane wówczas przez nią artykuły, zostały ponownie wydane w jej pracy *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief* (New York 1984). Spośród jej prac z lat 80. warto odnotować: *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland* (Baltimore 1981) i *The Thinking Peasant: Educated and Popular Belief in Pre-Industrial Culture* (Glasgow 1982).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

często współpracują, przygotowując prace o tematyce skandynawskiej i ogólnoeuropejskiej. O ile Ankarloo poświęcił się przede wszystkim badaniom nad czarostwem szwedzkim, Hennigsen, nie zaniedbując swoich skandynawskich korzeni[24], skupił się raczej na południu Europy (*The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition* – 1980)[25]. Ich prace stanowiły punkt wyjścia dla młodszego pokolenia badaczy skandynawskich, oferujących nowe interpretacje czarostwa poszczególnych regionów Półwyspu Skandynawskiego. Bengt Ankarloo wspólnie ze Stuartem Clarkiem w ostatnim czasie angażował się głównie w prace nad wydaniem rzetelnej i opracowanej przez fachowców od poszczególnych zagadnień, regionów i epok sześciotomowej historii czarostwa (*The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe,* 6 vols, London 1999–2002).

Ostatnie dwudziestolecie przyniosło szereg prac dotyczących terenów Europy Centralnej i Wschodniej. W kontekście Polski do najważniejszych autorów pracujących na Węgrzech należą Gabor Klaniczay[26]

[24] G. Henningsen, *Hexenverfolgung und Hexenprozesse in Dänemark*, w: *Hexenprozesse: Deutsche und skandinavische Beiträge*, red. Ch. Degn i inni, Neumünster 1983, s. 143–149; idem, *Witch Persecution After the Era of the Witch Trials: A Contribution to Danish Ethnohistory*, „Arc", 44 (1989), s. 103–53; idem, *Witchcraft in Denmark,* „Folklore", 93 (1982), s. 131–137; idem, *The European Witch Persecution*, Copenhagen 1973.

[25] Zob. idem, *The Papers of Alonso de Salazar Frias. A Spanish Witchcraft Polemic 1610–14*, w: *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology. A Twelve Volume Anthology of Scholarly Articles, vol. 5, Witch-Hunting in Continental Europe: Local and Regional Studies*, red. B.P. Levack, New York–London 1992, s. 207–228; *The Greatest Witch-Trial of All: Navarre, 1609–1614*, „History Today", 30 (1980); *The Papers of Alonso de Salazar Frias*, „Temenos", 5 (1969); G. Henningsen, J. Tedeschi, *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, DeKalb 1986.

[26] G. Klaniczay, *The Decline of Witches and Rise of Vampires in the Eighteenth--Century Habsburg Monarchy*, „Ethnologia Europaea", 17 (1987), s. 165–180; *Gerard van Swieten und die Anfänge des Kampfes gegen Abuerglauben in der Habsburg-Monarchie*, AEH, 34 (1988), s. 225–247; *Hungary: The Accusations and the Universe of Popular Magic*, w: *Early Modern European Witchcraft*, s. 219–256; *Shamanistic Elements in Central European Witchcraft*, w: *Shamanism in Eurasia*, red. M. Hoppal, 2 t., Göttingen 1984, s. 404–422 (przekł. polski: *Elementy szamanistyczne w wiedźmiostwie środkowej Europy,* „Euhemer", R. XXVIII, 1984, nr 4, s. 3–19); idem, *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, Princeton 1990.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



3 Jan Luyken, *Spalenie Anne Hendricks w Amsterdamie*

i Éva Pócs[27]. Obszary od południa bezpośrednio sąsiadujące z Polską omówili: Vinko Rajsp, Josef Koči, Bedřich Šindelář czy M. Karasová[28]. Tereny prawosławia stanowią odrębny problem w historiografii czarostwa

[27] E. Pócs, *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki 1989; eadem, *Between the Living and the Dead: a Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*, Budapest 1999.

[28] M. Karasová, *Hexenprozesse in den Ländern der böhemischen Krone, Bohemia*, „Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhemischen Länder" [München] 29 (1988), s. 1–14; czeską literaturę przedwojenną prezentuje m.in.: V. Svoboda, *Čarodějnice a čary na Českomoravske vysočine,* „Český Lid", R. 28, 1928 czy Č. Zibrt, *Bosorka* (*čarodějnice*), „Český Lid", R. 30, 1930; V. Rajsp, *Čarovniski procesi na slovenskem*, „Zgodovinski Časopis", 42 (1988), s. 389–397; dawniejszą słowacką literaturę przedmiotu reprezentuje np. E. Horváthova-Čajkanová, *Liečebne praktiky čarodejnic na severo-zapadnom Slovensku v prvej polovici 18 stor.*, „Slovenský Národopis", R. 7, 1959, s. 433–436; F. Viktorin, *Čarodejnice na Slovacku,* „Český Lid", R. 15, 1906; J. Koči*, Čarodějnické procesy. Z dějin inkvizice a čarodějnických procesů v českých zemních v 16.–18. stolecí*, Praha 1973; B. Šindelář, *Hon na čarodějnice. Západní a středni Evropa v 16.–17. století*, Praha 1986.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

z uwagi na nierozwiniętą tam doktrynę demonologiczną. Ze względu na swoją specyfikę przypadek rosyjski zajmuje odrębne miejsce w historiografii. Jedna z najlepszych monografii wyszła ostatnio spod pióra W.F. Ryana, *The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia* (1999). Ryan przedstawił zjawisko w szerokiej perspektywie czasowej, bazując na źródłach literackich. Praca traktuje m.in. o złym oku, snach, talizmanach i czarodziejskich roślinach. Pogłębioną analizę wierzeń i praktyk magicznych osadził w kontekście historycznym, prawnym i politycznym. Nadal ważny pozostaje artykuł Russella Zguty o rosyjskich procesach w XVII wieku: *Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia*, „American Historical Review", 82 (1977) – informacyjny, sprawnie napisany, przez wiele lat był jedyną pozycją opracowującą to zagadnienie w literaturze zachodniej[29]. Prace Zguty nie tylko rzuciły wiele światła na uwarunkowania polityczne i obyczajowe rosyjskich prześladowań czarownic, ale spopularyzowały tę tematykę na forum międzynarodowym. Niemniej najnowsze badania wskazują na konieczność zachowania ostrożności w odniesieniu do tez Zguty.

Poważne zastrzeżenia i uzupełnienia do wizji prześladowań czarownic w Rosji zgłosili Valerie A. Kivelson (*Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovity,* w: B. Evans Clements, B. Alpern Engel, Ch.D. Worobec [eds.], *Russia's Women: Accommodation, Resistance, Transformation,* Berkeley 1991) i W.F. Ryan (*The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception?*, „Slavonic and East European Review", vol. 76, no. 1, Jan., 1998). Chodzi przede wszystkim o podważenie obiegowej opinii, że przyczyną braku dużej liczby procesów o czary w Rosji były braki w teorii demonologicznej. Istotne jest również spostrzeżenie, że w przypadku rosyjskim przyczyną większego zainteresowania ściganiem mężczyzn a nie kobiet było prawo, zwłaszcza *Voinskij artikul* wydany w 1716 r. przez Piotra Wielkiego, skierowane głównie przeciw czarom wojskowym. W Rosji badania nad procesami czarownic i wierzeniami ludowymi podjęto jeszcze w XIX wieku. Jedną z pierwszych prac o tej tematyce napisał J. Kantorowicz (*Sredniovekovyje processy o vedmach*

[29] Poza wspomnianym tekstem R. Zguta ogłosił także: *The Ordeal by Water (Swimming of Witches) in the East Slavic World*, „Slavic Review", 36 (1977), s. 220–230; *Was There a Witch Craze in Muscovite Russia?*, „Southern Folklore Quarterly", 41 (1977), s. 119–128; *Witchcraft and Medicine in Pre-Petrine Russia*, „Russian Review", 82 (1977), s. 438–448. Wcześniej odbiorca niemieckojęzyczny mógł sięgnąć po artykuł Z. Kovacsa: *Die Hexen in Russland*, AEH, 22 (1973), s. 51–87.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

– 1899). Nadal wartościowa pozostaje praca F.A. Rjazanovskiego (*Demonologija v drevne-russkoj literature*) z początku poprzedniego stulecia. Do dziś popularnością cieszy się praca M.A. Orlova *Istoria snošenij čeloveka s diavolom* (1904), oferująca ogólny rys prześladowań czarownic w Europie. W czasach komunizmu badacze radzieccy nie zajmowali się zasadniczo procesami o czary, dlatego najciekawsze ujęcia przedmiotu oferuje historiografia zachodnia.

W przypadku Korony szczególnie interesujące są słabo opisane w literaturze przedmiotu, a znajdujące się pod wpływem prawosławia tereny Ukrainy. Na uwagę zasługują przede wszystkim artykuły Kateriny Dysy i Oleny Boriak, prezentujące zarówno zachodnie paralele dla procesów ukraińskich, jak i ich kontekst lokalny, między innymi kwestię reputacji oskarżonych przed sądem[30]. Poza tym wiele prac poświęconych tym obszarom bazuje głównie na materiałach dziewiętnastowiecznych i zawiera wiele podstawowych informacji, przeznaczonych dla czytelnika zachodniego, słabo zorientowanego w miejscowych realiach. Dlatego ich użyteczność dla badań nad zjawiskiem w epoce wczesnonowożytnej jest znikoma[31].

We współczesnej historiografii niemieckiej ważne miejsce zajmuje Wolfgang Behringer[32]. Jego najbardziej znana praca to: *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit* (1987). Wbrew wcześniejszym przekonaniom badaczy Behringer ustalił,

[30] K. Dysa, *U caryni plitok: rol' ŝodennogo spilkuvannja i reputacii v ukrainskich sudach pro čary XVIII st*., „Socium. Almanach social'noj istorii", 2 (2003), s. 185–194; O. Borjak, *Baba-Povitucha v konteksti «poljuvannja na vid'om»: ukrainsko-zachidnoevropejs'ki paraleli*, „Socium. Almanach social'noj istorii", 3 (2003), s. 249–262.

[31] Np. problemy czarostwa zostały omówione przez A.V. Kuročkin (*Hexengestalt in der ukrainischen Folkloretradition*, AEH, 37(1–4) [1991–92], s. 191–200), L. Muszketik (*Les Croyances démonologique du folklore de la contrée limitrophe de l'Ukraine et de la Hongrie*, AEH, 37(1–4) [1991–92], s. 201–213) i Ch.D. Worobec (*Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages*, „Russian Review" 54 (1995), s. 165–87).

[32] M.in.: *Zur Geschichte der Hexenforschung*, w: *Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten. Aufzatzband*, red. S. Lorentz, Karlsruhe 1994, s. 93–146; *Das Wetter, der Hunger, die Angst. Gründe Europäischen Hexenverfolgungen in Klima-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Das Beispiel Süddeutschlands*, AEH, 37 (1–4) [1991/92], s. 27–50; *Witchcraft studies in Austria, Germany and Switzerland*, w: *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*, red. J. Barry, M. Hester, G. Roberts, Cambridge 1999, s. 64–95.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

że w Bawarii, gdzie bardzo wcześnie rozwinął się absolutyzm i doszła do głosu silna kontrreformacja, intensywność prześladowań czarownic była zdumiewająco mała. Działo się tak dlatego, że napięcia społeczne znajdowały tu ujście w konfliktach politycznych.

Badania nad czarostwem niemieckim prezentują różne kierunki poszukiwań: socjologiczne, psychologiczne, antropologiczne, także kierunek *gender studies* (E. Labouvie, *Zauberei und Hexenverk: Ländlicher Hexenglaube in der Frühen Neuzeit* – 1991[33]; W. Rummel, *Bauern, Herren und Hexen. Studien zur Sozialgeschichte sponheimischer und kurtrierischer Hexenprozesse 1574–1664* – 1991; H. Pohl, *Hexenglaube und Hexenfervolgung im Kurfürstentum Mainz. Ein Beitrag zur Hexenfrage im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert* – 1988; R. Walz, *Hexenglaube und magische Kommunikation im Dorf der Frühen Neuzeit: Die Verfolgungen in der Grafschaft Lippe* – 1993; L. Roper, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Religion, and Sexuality in Early Modern Europe* – 1994).

Dla czytelnika polskiego szczególnie ważna pozostaje praca Karen Lambrecht (*Hexenverfolgung und Zauberprozesse in den schlesischen Territorien* – 1995) ze względu na analizowane przez nią struktury polityczne i etniczno-religijne. Autorka nie tylko stwierdziła, że w porównaniu z terenami Niemiec Śląsk był obszarem o stosunkowo niewielkim nasileniu prześladowań. Wykazała także, że prześladowania dotknęły przede wszystkim terenów zamieszkanych w większym stopniu przez ludność niemiecką. Tereny prawobrzeżne Odry, bardziej nasycone żywiołem polskim, w mniejszym stopniu były zainfekowane wirusem polowania na czarownice.

Po latach prowadzenia badań regionalnych w latach 80. powstały próby syntezy europejskiego czarostwa, oparte na wcześniejszych analizach cząstkowych. Uznawana do dziś za jedną z najlepszych praca Briana P. Levacka jest przetłumaczona na polski (*Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej* – I wyd. ang. 1987)[34]. Lata 90. przyniosły

[33] Zob też: E. Labouvie, *Absage an den Teufel: Zum Ende dörflicher Hexeninquisition im Saarraum*, w: *Das Ende der Hexenverfolgungen*, red. D.R. Bauer i S. Lorenz, Stuttgart, F. Steiner, 1995; eadem, *Gott zu Ehr, den Unschuldigen zu Trost und Rettung: Hexenverfolgungen im Saarraum und den angrenzenden Gebieten*, w: *Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar*, red. G. Franz i F. Irsigler, Trier 1995; eadem, *Verbotene Künste: Volksmagie und ländlicher Aberglaube in den Dorfgemeinde des Saarraums (16.–19. Jahrhundert)*, St. Ingelbert 1992.

[34] Zob. także interesującą próbę syntezy: G.R. Quaife, *Goodly Zeal and Furious Rase. The Witch in Early Modern Europe*, London–Sydney 1987; w

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



4 Israel van Meckenham, *Zła żona* z cyklu *Życie codzienne*

wiele wartościowych pozycji. Ćwierć wieku po ukazaniu się *Religion and Decline of Magic* Thomasa, Jonathan Barry, Marianne Hester i Gareth Robert wydali ważny zbiór artykułów: *Witchcraft in Early Modern Europe.*

historiografii francuskiej ukazała się synteza: C. Arnould, *Histoire de la sorcellerie en Occident*, Paris 1992. O stanie badań z tego okresu wiele informacji przynosi W. Behringer, *Ertrag und Perspektive der Hexenfervolgung*, „Historische Zeitschrift", 249 (1981), s. 619–640.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Studies in Culture and Belief (Cambridge 1999, I wyd. 1996). Autorzy, wychodząc z metodologii Thomasa, przebadali przemiany w rozumieniu wczesnonowożytnego czarostwa w ciągu tego dwudziestopięciolecia, koncentrując się na wymiarze kulturowym zjawiska. W nurcie *gender studies* pojawiła się, wspomniana wyżej, bardzo dobra praca Lyndal Roper *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Religion, and Sexuality in Early Modern Europe* (1994) i Diane Purkiss *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations* (1996).

Wśród propozycji syntez ogólnoeuropejskich końca minionego stulecia, respektujących postulat wieloaspektowości poszukiwań badawczych, na pierwszy plan wybijają się niewątpliwie prace Robina Briggsa i Stuarta Clarka. Wyróżniają się erudycją i talentem literackim. Stanowią summę poszukiwań badawczych połowy lat 90. XX wieku. Ukazują, że rzadko które zjawisko historyczne uzmysławia z tak wielką siłą, z jak bardzo nieuchwytną materią historycy mają do czynienia w przypadku czarów. Dlatego historycy nie próbują obecnie udzielić odpowiedzi nawet na podstawowe pytania związane z czarostwem bez uwzględnienia jego aspektów psychologicznych, socjologicznych, antropologicznych i innych.

Witches & Neighbours Briggsa, jedna z najlepszych syntez ogólnoeuropejskich ostatnich lat, uświadamia, że im więcej powstaje błyskotliwych i erudycyjnych prac poświęconych poszczególnym regionom i pojedynczym zjawiskom związanym z czarostwem, tym trudniej udzielić spójnej odpowiedzi na pytania natury ogólnej. Briggs rozpatruje procesy czarownic jako zjawisko społeczno-polityczne, uwikłane w lokalny kontekst kulturowy. Briggs – kontynuator podejścia badawczego Thomasa i Macfarlane'a – skupia się w takim samym stopniu na rekonstrukcji sposobu myślenia i życia ówczesnych Europejczyków, jak różnorodnych (głównie socjologicznych, antropologicznych, kulturowo-religijnych i psychologicznych) interpretacjach wielkich prześladowań czarownic XVI i XVII wieku. Niemal całkowicie wyłączył ze swego obszaru badań kontekst intelektualny zjawiska (w tym samym czasie Clark przygotowywał *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* – 1997). Briggs podkreśla, że czarostwo nie jest rzeczywistością obiektywną, ale zbiorem interpretacji, czymś, co się wydarza w umyśle. Szeroki zakres analiz i wyjaśnień ogólnoeuropejskiego polowania na czarownice, jaki oferuje, może wydać się zagmatwany, czarostwo wymyka się jednak ze zwyczajowej logiki.

Praca Clarka wypełniła długo zaniedbywaną lukę w badaniach nad wczesnonowożytnym czarostwem europejskim. W latach 80. powstało

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

wiele studiów dotyczących intelektualnych aspektów prześladowań czarownic. Brakowało jednak pracy, która miałaby ambicję porównania i zrewidowania dotychczasowych ustaleń dotyczących poglądów intelektualistów na tematy czarostwa – duchowieństwa, teologów, prawników, filozofów naturalnych i innych autorów prac o tematyce czarowskiej. Clark podkreśla, że idee demonologiczne nie przekładały się bezpośrednio na nasilenie procesów czarownic i nie sposób dłużej utrzymywać, iż istnieje bezpośredni związek między dziełami demonologicznymi a prześladowaniami czarownic. Przyznaje, że szczególnie praca Briggsa potwierdziła, iż większość oskarżeń i prześladowań czarownic inicjowano w sposób, który uniemożliwiał bezpośredni wpływ intelektualistów, nawet jeśli korzystano z konsultacji prawników i teologów w późniejszych procesach. Innymi słowy: ani teoria demonologiczna sama w sobie nie spowodowała polowania na czarownice, ani pojedyncze incydenty nie wywarły na nią wpływu jako na całość; bardziej prawdopodobna jest wersja, że dochodziło do sprzężenia zwrotnego w obie strony.

Syntezy Clarka i Briggsa dobitniej niż inne studia ostatnich lat udowodniły, że odpowiedzi na nierozstrzygnięte pytania należy poszukiwać w studiach rozpatrujących zagadnienie czarostwa w sposób wieloaspektowy. Poszukiwania ograniczające się do rozwiązań jednoczynnikowych nie przyniosły zadowalających rezultatów. Poszczególne teorie, stosowane dla rozwikłania zagadki czarostwa, nietrudno było podważyć, jeśli stosowano je w oderwaniu od innych. Jedne lepsze – inne gorsze, spotkały się z różną oceną fachowców. Niektóre z nich zostały dziś odrzucone, inne podziela nieliczne grono historyków, jeszcze inne święcą dziś dni chwały. Niełatwo przedzierać się przez gąszcz teorii. Dwa wyjściowe paradygmaty: racjonalny i romantyczny, zaowocowały bardzo zróżnicowanymi ścieżkami badawczymi.

Jednak brak zadowalających odpowiedzi stymuluje coraz to nowych badaczy do podejmowania wysiłków rozwikłania zagadki czarostwa. Z poszczególnych nurtów stale wyłaniają się ciekawe prace. Największym przedsięwzięciem historyków czarostwa przełomu XX i XXI wieku jest *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, wydawana przez Ankarloo i Clarka. Cała seria posiada ogromną wartość dla historyka prześladowań czarownic z uwagi na szerokie i wieloaspektowe potraktowanie tematyki. Stale posuwają się badania nad stosunkowo słabo jeszcze znanym regionem krajów nadbałtyckich. Rozwija się historia idei demonologicznych (*Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, red. S. Clark, London 2001).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



5 Albrecht Dürer, *Cztery czarownice*

Wiele problemów nadal czeka na wyjaśnienie. Ostatnie wielkie syntezy postawiły znacznie więcej pytań, niż przyniosły odpowiedzi. Nazbyt wiele „ale" kłębi się w poszukiwaniach odpowiedzi na podstawowe pytania o prześladowania czarownic, z chwilą gdy przechodzi się do kreślenia wizji paneuropejskiej. Prace porównawcze, jakie są prowadzone, uświadamiają mocniej niż kiedykolwiek, z jak nieuchwytną i trudną materią badawczą przyszło się zmierzyć historykom w przypadku czarostwa.

Propozycje polskie

Na tle intensywnych badań obcych polskie studia nad czarostwem przedstawiają się ubogo. Nie wykraczają z reguły poza przyczynki natury regionalnej, a ich autorzy zwyczajowo rezygnują z ujęć porównawczych o zasięgu ogólnoeuropejskim. Trudno oprzeć się wrażeniu, że niechęć do tej tematyki wynikała po części (szczególnie w XIX wieku) z obawy,

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

iż badania nad procesami domniemanych wspólniczek szatana ukażą w niekorzystnym świetle Kościół katolicki, który w dobie utraty niepodległości odgrywał w Polsce szczególną rolę społeczną i polityczną[35]. Aż do czasów II Rzeczypospolitej badania nad czarami prowadzili raczej etnografowie niż historycy.

Najwcześniej na zjawisko staropolskich procesów czarownic zwrócili uwagę badacze nurtu racjonalistycznego. Początkowo uwagę przykuła strona prawna procesów – nie tylko dobrze uchwytna w materiale źródłowym, ale i korelująca z prowadzonymi wówczas badaniami nad historią państwa i prawa. Pierwszy rodzimy obszerniejszy wykład z zakresu procesów czarownic można znaleźć w znakomitym, na owe czasy, dziele o prawodawstwie polskim i litewskim autorstwa Tadeusza Czackiego (1800–1801)[36]. Czacki – typowy przedstawiciel oświecenia w Polsce, potępił przetłumaczenie na język polski *Młota na czarownice* (1614), a zakaz stosowania tortur i sądzenia spraw o czary wydany przez sejm w 1776 r. uznał za przejaw postępowych idei i humanitaryzmu[37].

Pierwszy gruntowny przegląd literatury staropolskiej traktującej o wierzeniach i praktykach czarowskich wyszedł spod pióra Ryszarda Wincentego Berwińskiego (*Studia o gusłach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych* – 1862). Jego praca zachowała wartość poznawczą do dziś – następne pokolenia nie kontynuowały jego wysiłków badawczych z równym talentem[38]. Jedna z najlepszych polskich dziewiętnasto-

[35] Zob. S. Salmonowicz, *Procesy o czary w Polsce. Próba rozważań modelowych*, w: *Prawo wczoraj i dziś. Studia dedykowane Profesor Katarzynie Sójce-Zielińskiej*, red. G. Bałtruszajtys, Warszawa 2000, s. 303; na brak zainteresowania tematyką czarostwa wśród historyków prawa w okresie powojennym wskazuje z kolei artykuł Salmonowicza, egzemplifikujący prace z zakresu prawa karnego *Die neueren (1959–1978) polnischen Forschungen zur Geschichte des Strafrechts*, „Acta Poloniae Historica", 1980, z. 42, s. 209–229.

[36] T. Czacki, *O litewskich i polskich prawach*, w: idem, *Dzieła*, wyd. E. Raczyński, t. II, Poznań 1844, s. 89–93; nie mniej ważne jest także późniejsze wydanie tej pracy: *O litewskich i polskich prawach, o ich duchu, źródłach, związku, i o rzeczach zawartych w pierwszym Statucie dla Litwy 1529 roku wydanym*, wyd. K.J. Turowski, t. II, Kraków 1861, s. 100–105.

[37] E. Potkowski, *Dzieje czarownicy – od historiografii problemu do antropologii historycznej*, w: *Pochwała historii powszechnej. Księga ofiarowana prof. A. Bartnickiemu*, Warszawa 1996, s. 62.

[38] Np. F. Olszewski, *Prześladowanie czarów w dawnej Polsce*, w: *Album uczącej się młodzieży polskiej poświęcony Józefowi Ignacemu Kraszewskiemu z powodu jubileuszu jego pięćdziesięcioletniej działalności literackiej*, Lwów 1879.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

wiecznych prac utrzymanych w nurcie racjonalistycznym, nawiązująca do wspomnianej wyżej pracy Soldana (*Geschichte der Hexenprozesse*), rozprawa Józefa Rosenblatta (*Czarownica powołana. Przyczynek do historii spraw przeciw czarownicom w Polsce* –1883) ukazała się w *Bibliotece Umiejętności Prawnych* i w całości była poświęcona epoce wczesnonowożytnej. Rosenblatt nie tylko przeprowadził gruntowną analizę *Czarownicy powołanej*, dokładnie również omówił na zebranym materiale źródłowym szereg zagadnień prawnych.

Kilka lat później Jan Karłowicz ogłosił jedno z najważniejszych dziewiętnastowiecznych opracowań polskich procesów o czary (*Czary i czarownice w Polsce*, „Wisła", t. I, Warszawa 1887), posiłkując się w dużej mierze osiągnięciami Oskara Kolberga (znacząca część tekstu poświęcona jest czarostwu dziewiętnastowiecznemu). „Wisła" – czasopismo, w którym Karłowicz ogłosił swoją pracę, było jednym z najważniejszych pism poświęconych etnografii staropolskiej. Na łamach „Wisły" i „Ludu" (organu Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie) na przełomie XIX i XX wieku ukazało się wiele ważnych opracowań i artykułów źródłoznawczych, dotyczących prześladowań czarownic w XVI–XVIII wieku.

W Europie od lat 60. XIX wieku w badania nad czarostwem wkroczyły walki światopoglądowe. Badacze katoliccy żywiołowo bronili Kościoła przed odpowiedzialnością za procesy czarownic. W Polsce podobne poglądy prezentował Zenon Chodyński w solidnym i opartym na gruntownej znajomości źródeł artykule o procesach czarownic w Polsce (1874)[39]. Praca Chodyńskiego należy do nurtu racjonalistycznego. Autor skoncentrował się przede wszystkim na przedstawieniu różnych działań Kościoła zmierzających do wyhamowania prześladowań czarownic w Polsce. Podsumowaniem dziewiętnastowiecznych badań nad procesami czarownic w Polsce był artykuł Zygmunta Glogera, zamieszczony w *Encyklopedii staropolskiej* (1900)[40]. Gloger przedstawił w nim wierzenia z epoki, opierając się na informacjach zebranych ze starodruków. Zaprezentował dostępną w Rzeczypospolitej ofertę wydawniczą poświęconą tematyce czarowskiej i omówił wierzenia obce. Podobnie jak inni badacze Gloger uważał, że procesy czarownic wraz z wieloma innymi wierzeniami przybyły do Polski z obszarów Niemiec.

[39] Z. Chodyński, *Czarodziejstwo (Procesy czarownic w Polsce)*, w: *Encyklopedia kościelna*, wyd. M. Nowodworski, t. III, Warszawa 1874, s. 627–645.

[40] Z. Gloger, *Czary i czarownice*, w: *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. I, s. 266–275.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Wśród badaczy następnego pokolenia wiele uwagi procesom czarownic i wierzeniom w czary poświęcili badacze kultury i obyczajów staropolskich. Jan Stanisław Bystroń[41] podobnie jak jego poprzednicy uznał, że polskie procesy czarownic były implantem niemieckim. Wierzenia i praktyki magiczne w ujęciu Bystronia to rodzaj „wiedzy praktycznej". Bystroń uważał, że czary stanowią jeden z działów wiedzy ludowej. Odpowiedzialnością za rozszerzenie się w Polsce w XVII i XVIII wieku wiary w czary obarczył duchowieństwo katolickie. Stwierdził także, że zdecydowana większość społeczeństwa wierzyła w czary, również rzekome czarownice – dlatego uznał je za psychicznie niezrównoważone (histeryczki). Kilka lat po ukazaniu się *Dziejów obyczajów w dawnej Polsce* (1932) Bystronia, Aleksander Brückner ogłosił *Dzieje kultury polskiej* (1935). Po wielekroć zabierał głos w kwestii rozwoju wierzeń słowiańskich i litewskich[42]. Zgodził się z wcześniejszymi badaczami, że zarówno polskie procesy czarownic, jak i wiara w czary przybyły do Polski z Niemiec. Dużej wagi nabrała po roku 1944 rozprawa Zygmunta Lasockiego *Szlachta polska w walce z czartem* (1933), oparta na zniszczonym w trakcie II wojny światowej materiale źródłowym z terenów Mazowsza. Odrębną kwestią, wykraczającą poza ramy skrótowego przeglądu polskiej literatury przedmiotu, jest twórczość Bronisława Malinowskiego, która wywarła ogromny wpływ na historiografię czarów i czarostwa na świecie[43].

[41] J.S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w Polsce, wiek XVI–XVIII*, Warszawa 1932, s. 287–308; idem, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947, s. 126–196 (I wyd. 1936); idem, *Etnografia Polski*, Warszawa 1947, s. 8–12, 130–147.

[42] A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, t. II, *Polska u szczytu potęgi*, Warszawa 1958 (wyd. I – 1935), s. 228–234, 507–512; por. idem, *Encyklopedia staropolska*, t. I, Warszawa 1938, szp. 191–200, *Czary i czarownice*; *Mitologia słowiańska i polska*, wstęp i opr. S. Urbańczyk, Warszawa 1980; *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, opr. i wstęp J. Jaskanis, Olsztyn 1984; *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. I, *Kazania i pieśni. Szkice literackie i obyczajowe*, Warszawa 1902 (szczególnie kazanie o przesądach Anonima z XV w.); prace Brücknera w latach 50. opublikował także S. Czernik, *Pięć wieków doli chłopskiej w literaturze chłopskiej XII–XVI w. Prace i szkice*, Warszawa 1953.

[43] Szczególnie artykuł z 1925 r. *Magic, Science and Religion*; jego polski przekład pojawił się późno: B. Malinowski, *Magia, religia, nauka*, w: *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958. W późniejszym okresie ukazały się w Polsce tłumaczenia wszystkich dzieł Malinowskiego. Pojawiły się także udane omówienia jego sylwetki i dorobku: *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, red. M. Flis i A. Paluch, Warszawa 1985; K.J. Brozi, *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego. Problemy metodologiczne*, Lublin 1983.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Najważniejsze prace okresu II Rzeczypospolitej, poświęcone polskim procesom czarownic, ogłosił Karol Koranyi, znakomity karnista o szerokich zainteresowaniach etnografią i wierzeniami ludowymi. W ocenie dorobku Koranyiego wypada zgodzić się ze Stanisławem Salmonowiczem: rozprawy Koranyiego wskazywały na kwestie dotąd niezbadane, zwięźle omawiały poszczególne problemy, raczej sygnalizowały istotę zagadnienia, niż szczegółowo je omawiały. Prace te opierały się na szerokiej kwerendzie źródłowej i dotyczyły głównie staropolskich poglądów na czary i czarownice oraz ich konsekwencji prawnych. Choć żadna z jego prac nie była studium źródłowym procesów o czary jako zjawiska masowego, do dziś niezastąpione są takie publikacje, jak: *Danielis Wisneri „Tractatus brevis de extramagis, lamiis, veneficiis" a „Czarownica Powołana". Szkic z dziejów literatury prawniczej*, w: *Pamiętnik Trzydziestolecia pracy naukowej Przemysława Dąbkowskiego*, Lwów 1927; *Czary w postępowaniu sądowym (Szkic prawno-etnologiczny)*, „Lud", Seria II, t. V, Lwów 1927; *Ze studiów nad wierzeniami w historii prawa karnego, I: Beczka czarownic*, „Pamiętnik Historyczno-Prawny", t. V, z. 2, Lwów 1928; *Czary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XV i w pierwszej połowie XVI wieku*, „Lud", Seria II, t. VI, Lwów 1928; *Łysa Góra (studium z dziejów wierzeń ludowych w Polsce w XVI i XVII w.)*, „Lud", Seria II, t. VII, Lwów 1929.

Powojenni historycy prawa raczej nie kontynuowali wysiłków Koranyiego. Wśród nowszych na szczególną uwagę zasługują prace Ryszarda Łaszewskiego (*Przestępstwa przeciwko religii i dobrym obyczajom w prawie wiejskim Rzeczypospolitej szlacheckiej*, w: *Historia prawa. Historia kultury. Liber Memorialis Vitoldo Maisel dedicatus*, red. E. Borkowska-Bagieńska i H. Olszewski, Poznań 1994) oraz Mariana Mikołajczyka (*Jak obronić oskarżoną o czary. Mowy procesowe z 1655 roku w sprawie Gertrudy Zagrodzkiej*, w: *Z dziejów kultury prawnej. Studia ofiarowane Profesorowi Juliuszowi Bardachowi w dziewięćdziesięciolecie urodzin*, Warszawa 2004).

W PRL autorem szczególnie zainteresowanym problemami czarostwa był Bohdan Baranowski. Baranowski ogłosił pionierską monografię polskich procesów czarownic (1952)[44]. W następnych pracach wielokrotnie wracał do tego przedmiotu zainteresowań; posiadają one jednak zdecydowany charakter popularnonaukowy i mnożą się w nich autocytaty[45]. *Procesy czarownic* Baranowskiego to typowy przykład

[44] B. Baranowski, *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Łódź 1952.

[45] Np.: B. Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski środkowej*, Łódź 1971; idem, *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach*, Łódź 1963; idem, *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Łódź 1965; idem, *W kręgu*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

starej historiografii problemu, epatujący czytelnika niebotyczną ilością przelanej krwi (Baranowski sugeruje, że na terenach obecnej Polski osądzono 40 000 (sic!) czarownic). Praca przedstawia wiele niedostatków, o których pisałam wcześniej[46]. Z ważniejszych wspomnę jedynie nierespektowanie przez autora zasięgu terytorialnego dawnej Rzeczypospolitej, ograniczenie się do analizy ziem, które weszły w skład PRL i wyciąganie wniosków w odniesieniu do całego kraju na podstawie przede wszystkim źródeł z ziem dawnej Wielkopolski.

W podejściu Baranowskiego do problemów społecznych, związanych z procesami czarownic, razi schematyzm (walka klas) i zgodny z zaleceniami władz komunistycznej Polski i historiografii radzieckiej antyklerykalizm. Baranowski uważał, że szerzona przez Kościół wiara w diabła hamowała „postęp społeczny" i że utrzymywała „masy ludowe w posłuszeństwie i uległości wobec władz feudalnych". Interesował się przede wszystkim procesami z małych miast i wsi, które toczyły się przed sądami świeckimi. Poza kręgiem jego zainteresowań pozostawał obraz zjawiska w dużych miastach Korony oraz ważne informacje kontekstowe zawarte w literaturze demonologicznej. W zakresie podejścia porównawczego autor pozostał na poziomie wiedzy sprzed 1939 r. – nadal poważnie traktował romantyczną pracę Micheleta.

Wyznaczony przez Baranowskiego kierunek badań kontynuowali w latach sześćdziesiątych autorzy studiów regionalnych procesów czarownic, m.in. Barbara Janiszewska-Mincer, Genowefa Adamczewska czy Zenon Guldon[47]. Szczególnie w ujęciu Adamczewskiej czary były bronią stosowaną przez chłopów w walce klasowej ze szlachtą. Procesy były zaś wynikiem lęku szlachty przed magicznymi środkami, którymi

upiorów i wilkołaków, Łódź 1981; idem, *Ludzie gościńca w XVII i XVIII w.*, Łódź 1986.

[46] M. Pilaszek, *Procesy czarownic w Polsce w XVI–XVIII w. Nowe aspekty. Uwagi na marginesie pracy B. Baranowskiego*, ORP, t. XLII, 1998, s. 81–103; przekład ang.: *Witch-Hunts in Poland, 16th–18th Centuries*, „Acta Poloniae Historica", 86 (2002), s. 103–132.

[47] B. Janiszewska-Mincer, *Bydgoski proces o czary w 1638 roku*, w: „Prace Komisji Historii", III, Bydgoskie Towarzystwo Naukowe, Seria C, Bydgoszcz 1966, s. 105–124; G. Adamczewska, *Magiczna broń i jej rola w walce między wsią a dworem w Sieradzkiem w XVII–XVIII w.*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", 5 (1963), s. 5–16; Z. Guldon, *Proces czarownicy we wsi Staniszewo w 1695 r.*, „Studia z Dziejów Kościoła Katolickiego", t. I, 1961 (wyd. 1962), nr 1 (3), s. 150–161.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

mieli się posługiwać jej poddani. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że wszystkie te prace oferowały uproszczoną interpretację złożonej rzeczywistości historycznej.

W latach 70. środowisko naukowe skupione wokół *Odrodzenia i Reformacji w Polsce* podjęło wysiłki w kierunku zapoznania odbiorcy polskiego z ówczesnymi trendami w nauce zachodniej. Na łamach czasopisma przedrukowano teksty Eugenia Garina (*Rozważania na temat magii*, 1970) i Keitha Thomasa (*Znaczenie antropologii społecznej dla badań historycznych nad czarami w Anglii*, 1977). Janusz Tazbir, zainspirowany pracami zachodnich autorów, ogłosił najważniejszy od ponad dwudziestu lat tekst, oferujący spojrzenie na całokształt problematyki polskich procesów czarownic[48]. Ukazał się również ważny artykuł informacyjny Marii Kowalczykówny (*Wróżby, czary i zabobony w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej*, 1979)[49].

Tazbir wprowadził wiele korekt do tradycyjnego obrazu procesów. Jego syntetyczny esej prezentował nowe problemy interpretacji zjawiska i kwestie metodologiczne w kontekście zagranicznej oferty wydawniczej. Autor mocno akcentował chronologiczno-geograficzną specyfikę polskich prześladowań czarownic. Podniósł wiele ważkich problemów, istotnych dla rozwoju badań procesów o czary, jak np. ogromne opóźnienie polskiego polowania na czarownice w stosunku do sytuacji w Niemczech. Uznał, że główną przyczyną zaobserwowanej tendencji była „młodszość cywilizacyjna" Polski. Według Tazbira charakterystyczne dla Polski stosunki polityczne, społeczne i kulturalne sprawiały, że recepcja zachodnich wzorców czarownicy była hamowana przez długi czas. Zastanawiał się, czy prześladowania czarownic były w Rzeczypospolitej obcym implantem, czy też były one wynikiem autentycznych potrzeb środowiska. Wskazywał, że istnieje potrzeba ustalenia rzeczywistej roli reformacji i kontrreformacji w odniesieniu do procesów o czary oraz przypominał o przeżytkach pogaństwa zarówno w Koronie, jak i Wielkim Księstwie Litewskim. Uznał także, że narastająca fala zainteresowania procesami o czary w Polsce związana była ze wzrostem frustracji społecznej po wojnach XVII wieku, upadkiem gospodarki, religijnością kontrreformacyjną i ksenofobią.

[48] J. Tazbir, *Procesy o czary*, ORP, R. XXIII, 1978, s. 151–177; przekł. niem.: *Hexenprozesse in Polen*, „Archiv für Reformationsgeschichte", 71 (1980), s. 280–307.

[49] M. Kowalczykówna, *Wróżby, czary i zabobony w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej", R. XXIX, 1979, s. 5–18.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Stan badań źródłowych po ukazaniu się eseju Tazbira niemal się nie zmienił do przełomu XX i XXI wieku. W przeciwieństwie do dynamicznie rozwijających się badań nad czarostwem na Zachodzie Europy polskie studia lat 80. nie przynoszą ciekawszych propozycji badawczych. Pojawiały się głównie publikacje popularnonaukowe. Na nowo podjęto jednak wysiłki zmierzające do odsłonięcia wybranych aspektów działań Kościoła wobec problemu czarów w Polsce – Henryk Karbownik przygotował dla odbiorcy zagranicznego: *Management of Witchcraft Trials in the Light of Synod Resolutions and Bishops' Regulations in the Pre-Partition Poland* – 1988. W latach 90. XX wieku inne źródła kościelne, księgi konsystorskie, stały się główną podstawą źródłową dla pracy Leszka Zyglera (*Kobieta – czarownica w świetle ksiąg konsystorskich z XV i początku XVI w.* – 1998).

Od lat 90. wzrasta popularność magii i czarownic wśród historyków polskich. Modę zainicjował Stanisław Bylina artykułem *Magia, czary i kultura ludowa w Polsce XV i XVI w.* (1990). Niebawem zaczęły się ukazywać prace poświęcone prawnym aspektom polskich procesów czarownic. Najważniejsze są autorstwa Wacława Uruszczaka (*Proces czarownicy w Nowym Sączu w 1670 roku. Z badań nad miejskim procesem karnym czasów nowożytnych* – 1994)[50] i Krzysztofa P. Szkurłatowskiego (*Proces inkwizycyjny przeciwko czarownictwu w praktyce sądów sołtysich województwa malborskiego na przełomie XVII i XVIII w. na tle rozwoju europejskiego prawa karnego* – 1997; *Gdańskie procesy czarownic w XV –XVII w. na tle ówczesnych przemian religijnych* – 1997)[51]. Czary znalazły się również w kręgu zainteresowań Andrzeja Karpińskiego[52].

Procesy czarownic na terenach Prus cieszyły się większym zainteresowaniem niż w innych częściach kraju. Jerzy Derenda i Bogusław

[50] W. Uruszczak, *Proces czarownicy w Nowym Sączu w 1670 roku. Z badań nad miejskim procesem karnym czasów nowożytnych*, w: *Historia prawa. Historia kultury. Liber Memorialis Vitoldo Maisel dedicatus*, red. E. Borkowska-Bagieńska, H. Olszewski, Poznań 1994, s. 193–204.

[51] K.P. Szkurłatowski, *Proces inkwizycyjny przeciwko czarownictwu w praktyce sądów sołtysich województwa malborskiego na przełomie XVII i XVIII w. na tle rozwoju europejskiego prawa karnego*, „Rocznik Elbląski", R. 15, 1997, s. 45–53; *Gdańskie procesy czarownic w XV–XVII w. na tle ówczesnych przemian religijnych*, w: *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, red. J. Iluk, D. Mariańska, Gdańsk–Koszalin 1997, s. 209–228.

[52] Np. A. Karpiński, *Prostytutki, złodziejki, czarownice. Z badań nad kobiecą przestępczością w Poznaniu w drugiej połowie XVI i w XVII wieku*, „Kronika Miasta Poznania", 1–2 (1993), s. 110–132; idem, *Przestępczość we Lwowie w końcu XVI i w XVII wieku*, PH, t. LXXXVII, 1996, z. 4, s. 753–768.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Sygit opracowali popularną, ale opartą na materiałach archiwalnych, historię procesów o czary z okolic Chojnic i Nowego nad Wisłą (*Przez czarta opętane* – 1990). Najnowsza polska praca traktująca o procesach o czary z terenów Prus wyszła spod pióra Jacka Wijaczki (*Procesy o czary przed sądami miejskim i wojewodzińskim w Skarszewach w końcu XVII i w pierwszej połowie XVIII wieku* – 2003)[53]. Autor ten opisał ponadto procesy o czary z regionu świętokrzyskiego (2003), interesujący proces z Młotkowa (2004), w trakcie którego pławiono dzieci, oraz oskarżenia wytaczane przeciw mężczyznom przed sądem łobżenickim (2004)[54]. Podjął się także zarysowania problematyki końca prześladowań czarownic w Koronie (*Procesy o czary w Polsce w dobie Oświecenia. Zarys problematyki* – 2005).

W ostatniej dekadzie kwestia czarów w środowisku wiejskim przykuwała również uwagę Tomasza Wiślicza. Wiślicz ogłosił początkowo artykuł: *Czary przed sądami wiejskimi w Polsce w XVI–XVIII w.* (1997). W późniejszych latach czytelnik (internauta) mógł się zapoznać z opracowanymi przez niego *Regestami spraw o czary przed sądami wiejskimi w Koronie XV–XVIII w. (Część pierwsza: 1450–1698)*[55], które są pierwszą

[53] J. Wijaczka, *Procesy o czary przed sądami miejskim i wojewodzińskim w Skarszewach w końcu XVII i w pierwszej połowie XVIII wieku*, w: *Prusy i Inflanty między średniowieczem a nowożytnością. Państwo – społeczeństwo – kultura*, red. B. Dybaś i D. Makiłła, Toruń 2003, s. 81–96.

[54] Idem, *Proces o czary we wsi Młotkowo w 1692 roku. Przyczynek do polowania na czarownice w Rzeczypospolitej XVII wieku*, ORP, t. XLVIII, 2004; idem, *Mężczyźni jako ofiary procesów o czary przed sądem łobżenickim w drugiej połowie XVII wieku*, „Czasy Nowożytne", t. 17, 2004; idem, *Procesy o czary w regionie świętokrzyskim w XVII i XVIII wieku*, w: *Z przeszłości regionu świętokrzyskiego od XVI do XX wieku*, red. idem, Kielce 2003.

[55] T. Wiślicz, *Collectanea ad historiam plebeanorum*, www.collectanea.republika.pl. Poza tym opracowaniem w internecie opublikowane są jedynie pojedyncze protokoły polskich procesów czarownic: sprawa z Wiśnicza (1688), http://www.polska.pl/info/miasta/wisnicz/czary/tekst.htm, *Acta nigra maleficorum Wisniciae ab Anno Domini 1665 legibus et poenis in eosdem sanctis punitorum inchoant*, AP Kraków, Akta m. Wiśnicza, sygn. IT 2059, k. 10–17, opatrzony komentarzem (http://www.polska.pl/info/miasta/wisnicz/dokumenty/article.htm?id=77312); sprawa z Łodzi (1652), http://w3.am.lodz.pl/ld/1652czary.html, AP Łódź, Księga radziecka m. Łodzi, sygn. 5/6, k. 181–182, wreszcie sprawa ze wsi Lipowej z 1595 r. (*Materiały do dziejów zbójnictwa góralskiego z lat 1589–1782*, wyd. S. Szczotka, Łódź 1952, s. 24–25) i zapiski z A. Komonieckiego (*Chronografia albo dziejopis żywiecki*, wyd. S. Grodziski, I. Dwornicka, Żywiec 1987, nr 36 (1698) i 78 (1717)).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

tego rodzaju publikacją w Polsce. Ukazała się również wartościowa regionalna analiza statystyczna jego pióra: *Społeczeństwo Kleczewa i okolic w walce z czartem (1624–1700)* – 2004[56].

Jedną z najświeższych pozycji, jakie się ukazały, jest artykuł autorstwa Michaela Ostlinga: *Konstytucja 1543 r. i początki procesów o czary w Polsce* (2005). Ostling ma ambicję sprostować nieporozumienia narosłe wokół konstytucji 1543 roku. Choć oparta na bogatej literaturze i słusznie akcentująca bezzasadność uznawania konstytucji 1543 roku za przełomową dla polskiego polowania na czarownice, praca wykazuje poważne niedociągnięcia. Wiąże się to z nieznajomością specyfiki polskiej i niewielkim zakresem przeprowadzonej przez autora kwerendy archiwalnej – zna np. tylko dwa przypadki, w których orzeczenia sądów oparte były na prawie pisanym. Tymczasem polscy sędziowie wyrokujący w sprawach o czary, zwłaszcza w Wielkopolsce i Prusach Królewskich, po wielekroć powoływali się na różnorodne źródła prawa, dzieł M. Berlicha, B. Carpzova i P. Binsfelda nie wyłączając. Największym grzechem autora jest jednak to, że najwyraźniej nie zapoznał się z pełnym tekstem konstytucji, z czego wynika jej niewłaściwa interpretacja.

W ostatnim czasie ukazała się monografia średniowiecznych kościelnych procesów o czary w Koronie, autorstwa Joanny Adamczyk (*Czary w praktyce sądów na ziemiach polskich w późnym średniowieczu (XV – połowa XVI w.)*, 2007). Zaletą studiów jest omówienie zjawiska na terytorium całego kraju. Adamczyk przedstawia zagadnienie kościelnych procesów o czary od strony formalno-prawnej, które stanowi dla mnie punkt wyjścia dla omówienia świeckich procesów czarownic z XVI–XVIII wieku. Pomija jednak całkowicie, jakże istotny, kontekst społeczny i antropologiczny.

W tym czasie pojawiały się artykuły prezentujące stan badań w literaturze światowej. Jednym z najstarszych jest praca Stanisława Salmonowicza: *Z problematyki procesów o czary. Uwagi na marginesie najnowszej literatury* (1961), odnosząca się przede wszystkim do niemieckojęzycznej oferty wydawniczej[57]. W ostatniej dekadzie pojawiły się prace podsumo-

[56] T. Wiślicz, *Społeczeństwo Kleczewa i okolic w walce z czartem (1624–1700)*, KH, t. CXII, 2004, nr 2, s. 37–60. Niemała część pracy o religijności chłopów małopolskich jego autorstwa również jest poświęcona zagadnieniom związanym z czarami i zabobonami (*Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVII wieku* – 2001).

[57] S. Salmonowicz, *Z problematyki procesów o czary. Uwagi na marginesie najnowszej literatury*, CPH, t. XIII, 1961, z. 2, s. 209–221.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

wujące dotychczasowy stan badań na gruncie polskim i sygnalizujące potrzebę opracowania nowoczesnej monografii problemu. Na szczególną uwagę zasługują artykuły Edwarda Potkowskiego (*Dzieje czarownicy – od historiografii problemu do antropologii historycznej* – 1996)[58] i Stanisława Salmonowicza (*O dążeniu do nadmiernego racjonalizowania procesów historycznych słów kilka* – 1994; *O niegodziwości procesów o czary* – 1994; *Procesy o czary w Polsce. Próba rozważań modelowych* – 2000). Autorzy poza omówieniem anonsowanych zagadnień przedstawiają także ważne postulaty badawcze (zwłaszcza Salmonowicz).

Problematyka czarowska, w większym stopniu niż inne dziedziny, narażona jest na niesolidne opracowania. Nawet w najnowszej literaturze przedmiotu zdarzają się ujęcia tradycyjne, oderwane od światowej literatury naukowej. Co gorsza, specyfika tematu sprawia, że skupia niezdrowe zainteresowanie sensatów. Powstają eseje naznaczone błędem i manipulujące rzeczywistością historyczną (np. autorstwa J. Tokarskiej-Bakir czy W. Wyporskiej), wychodzące jednak naprzeciw społecznej fascynacji przelaną krwią[59]. Tym ważniejsza jest rzetelna popularyzacja tematu.

[58] Por. E. Potkowski, *Interdyscyplinarne badania nad czarownicami. Konferencja naukowa w Stuttgarcie, 7–9 III 1996*, KH, t. CIV, 1997, nr 2, s. 153–155.

[59] J. Tokarska-Bakir, *Ganz Andere? Żyd jako czarownica i czarownica jako Żyd w polskich i obcych źródłach etnograficznych, czyli jak czytać protokoły przesłuchań*, „Res Publica nowa", nr 8 (2001), s. 3–31; W. Wyporska, *Wiedźmy znad Warty*, „Wprost", nr 979 (2 września 2001). Paralele pomiędzy procesami o czary i Żydów skonstruowane przez Tokarską-Bakir nie zawsze są uzasadnione. Jej wnioski sformułowane są w głównej mierze na podstawie XIX-wiecznych materiałów opublikowanych w „Wiśle" i „Ludzie" lub zebranych przez O. Kolberga (w wydawnictwach tych rzadko pojawiają się wczesnonowożytne procesy o czary). To cenne źródła etnograficzne, ale nie można na ich podstawie wysnuwać konkluzji o epokach wcześniejszych. Autorka wbrew praktyce sądowniczej twierdzi, że w polskich procesach o czary nikt nigdy nie bronił czarownic. Opierając się na ustaleniach starej literatury przedmiotu i wbrew ustaleniom najnowszej, podtrzymuje także mit o wyolbrzymionej liczbie ofiar polowania na czarownice. Również Wyporska epatuje czytelnika ilością przelanej krwi. Popularyzując tematykę czarowską wśród szerokiego kręgu odbiorców obnaża poważne braki warsztatowe, posługując się podziałem administracyjnym III Rzeszy dla obszarów XVII-wiecznej Korony.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

SZALEŃSTWO CZAROWNIC – ZJAWISKO I JEGO PODSTAWY

Terminologia E.E. Evans-Pritcharda i przypadek polski

Antropologia i etnografia historyczna nie są dziedzinami popularnymi wśród polskich historyków. O ile historiografia anglosaska, dzięki badaniom E.E. Evans-Pritcharda, od wielu dziesięcioleci posiada aparat umożliwiający sprawne omawianie zjawisk czarowskich[1], w Polsce nie podjęto dotąd prób stworzenia jego odpowiednika. Propozycje modelowego ujęcia świata wierzeń i uporządkowania związanej z nim terminologii pojawiały się u nas w badaniach historycznych jedynie w przekładach prac zagranicznych[2]. Ich poważną wadą jest to, że angiel-

[1] E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford 1937, passim, zwłaszcza s. 9–11.

[2] Szczególnie K. Thomas, *Znaczenie antropologii społecznej dla badań historycznych nad czarami w Anglii*, przeł. J. Kurczewska, ORP, R. XXII, 1977, s. 27–56; B.P. Levack, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, przeł. E. Rutkowski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, rozdz. *Zakres pojęcia „czary"*; R.H. Robbins, *Encyklopedia czarów i demonologii*, przeł. M. Urbański, Warszawa 1998 (liczne definicje hasła „czarnoksięstwo"); Ch. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, przeł. K. Kopcińska, A. Zapałowski, Warszawa 1992; także popularna praca J.B. Russella, *Krótka historia czarownictwa*, przeł. J. Rybski, Wrocław 2003; odmienna terminologia za sprawą tłumaczenia pojawia się w pracy G. Klaniczaya, *Elementy szamanistyczne w wiedźmostwie Środkowej Europy*, przeł. J. Marzęcki, „Euhemer", R. XXVIII, 1984, nr 4, s. 3–19.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

skie terminy *witchcraft*[3] i *sorcery*[4] tłumacze za każdym razem oddawali przez różne polskie słowa.

Wobec powszechnie przyjętej nomenklatury angielskiej potrzeba stworzenia jej polskiego odpowiednika nie jest zresztą tak paląca, zwłaszcza że od dawna podnoszą się głosy podające w wątpliwość zasadność jej stosowania. Ważny głos w dyskusji zabrała Christina Larner[5]. Zwróciła uwagę, że rozpowszechnione dziś przekonanie, iż preindustrialne czarostwo europejskie ma wystarczająco wiele wspólnego z pewnymi formami praktyk czarowskich współczesnych dzikich, aby być rozpatrywane jako to samo zjawisko, jest nie do końca uzasadnione, choć przyniosło przełom w badaniach nad prześladowaniami czarownic w Europie wczesnonowożytnej.

Ważny kierunek w dyskusji nad terminologią czarów wyznaczyła również znakomita antropolog Mary Douglas[6]. Douglas ubolewa nad zbytnim usztywnieniem terminów *witchcraft* i *sorcery* oraz komplikacjami z tego wynikającymi. Podkreśla, że sam Evans-Pritchard odżegnywał się od zamiaru wciśnięcia przyszłych generacji w sztywny, prosto skrojony garnitur terminologiczny. Douglas wątpi w to, że te ściśle zdefiniowane pojęcia znajdują odbicie w rzeczywistości etnograficznej, a wobec faktu iż na obecnym etapie badań niemożliwe jest przyporządkowanie obu rodzajów mistycznej przyczynowości (manipulacji symbolami i siły psychicznej) do poszczególnych niszy socjologicznych, apeluje, by używać terminologii w bardziej swobodny sposób. Według niej w badaniach powinny być stosowane tradycyjne europejskie terminy, gdyż mogą

[3] *Witchcraft* – akt psychiczny, podjęty za pomocą wyobraźni, często niezamierzony, to siła psychiczna, która emanuje z tajemniczej substancji znajdującej się w ciałach niektórych ludzi. Właśnie ta siła powoduje szkody na zdrowiu i dobytku. Co ważne, czarostwo jest zjawiskiem organicznym i dziedzicznym.

[4] *Sorcery* – rodzaj niszczycielskiej magii, uznawany przez otoczenie za bezprawny i niemoralny, zasadzający się na stosowaniu niszczycielskich zaklęć, amuletów i lekarstw. W przeciwieństwie do tych dwóch pojęć magia jest pojęciem moralnie neutralnym. Zob. więcej M.G. Marwick, *The Study of Witchcraft*, w: *The Craft of Social Anthropology*, red. A.L. Epstein, Oxford 1979, s. 233.

[5] Ch. Larner, *Witchcraft Past and Present*, w: eadem, *Witchcraft and Religion*, Oxford 1984, s. 80.

[6] Odnośnie do zakresu pojęcia *witchcraft* i *sorcery* bardzo ważne są uwagi M. Douglas, *Witch Beliefs in Central Africa*, w: *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology. A Twelve Volume Anthology of Scholarly Articles*, vol. 1, *Anthropological Studies of Witchcraft, Magic and Religion*, red. B.P. Levack, New York–London 1992, s. 194–202 (72–80).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



6 Jan Ziarnko, *Czarownice rozszarpują żabę, by przyrządzić magiczny wywar*, fragment

one doprowadzić do powstania nowych, płodnych idei[7]. Sugestia ta w przypadku polskim wydaje się szczególnie uzasadniona, zwłaszcza że w materiale etnograficznym z obszaru Korony pojawiają się elementy sprzeczne z systematyzacją Evans-Pritcharda.

Z jego terminologią sprzeczne jest zwłaszcza nazewnictwo z Kresów południowo-wschodnich. Według Evans-Pritcharda *witch* to osoba, która posiada moc czynienia czarów, w której ciele znajduje się tajemnicza substancja czarowska (*witchcraft-substance*), i która uprawia czary; zaś *sorcerer* to każdy, kto posiada złe amulety i lekarstwa, i używa ich w rytuałach czarnej magii. Na obrzeżu świata magii opisywanego przez Evans-Pritcharda znajdowali się także *witch-doctors* – rodzaj wróżbitów-znachorów, którzy mieli rozpoznawać czarownice i walczyć z nimi stosując różne środki. Łączenie sztuki leczenia i wróżbiarstwa znajduje analogiczne określenia w polskim materiale językowym, np.

[7] Por. ibidem, s. 73.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

na Wołyniu w miasteczku Krasiłowie zasięgano rady miejscowego „znachora *alias* wrożbita" dla zidentyfikowania czarownicy (1720)[8]. Podobnie w niedalekim Dubnie oskarżonego Demka Chaliczuka określono „worożbitem czyli doktorem" (1741)[9]. Do działalności polskich wróżek i wróżbitów okresu staropolskiego odniosę się jednak szerzej w następnych rozdziałach.

Na południowo-wschodnich Kresach istniały dwie kategorie osób parających się czarami: czarownice i wiedźmy. Termin „czarownica" nie jest tożsamy z terminem „wiedźma"[10]. Czarownice dochodzą do swych umiejętności przez naukę i zapisanie się sile nieczystej. Są bardziej złośliwe niż wiedźmy, nastają na zdrowie ludzkie i zlatują się na sabaty[11]. Męskim odpowiednikiem czarownicy jest czarownik; wiedzę o złu czarownik pozyskuje poprzez zaprzedanie się diabłu. Czarownik także truje, zamienia ludzi w wilkołaki, zwany jest pospolicie „złym człowiekiem"[12]. Według wierzeń czarownik przed śmiercią musi kogoś drugiego wyuczyć czarów, swego kunsztu, jeśli chce umierać w spokoju. W przeciwnym razie czekałaby go śmierć w męczarniach.

Tymczasem wiedźmy posiadają moc z przyrodzenia, nie czynią wiele zła, wyrządzają psoty sąsiadom, ale zdarza się, że rzucają także uroki na ich dobytek. Wiedźmy znają również wszystkie sposoby ustrzeżenia się szatana i wiedzą, jak go oszukać. Przez otoczenie są postrzegane jako raczej pomocne, ale trzeba wobec nich zachować ostrożność, ponieważ są niesłychanie mściwe – mogą nasłać kalectwo, śmierć lub chorobę[13].

[8] V.B. Antonovič, *Koldostvo. Dokumenty – Processy – Issledovanie*, „Trudy etnografičesko-statističeskoj ekspedicii v zapadno-russkij kraj", t. 1, cz. 2, Petersburg 1877, s. 73, nr 30.

[9] Ibidem, s. 90, nr 46.

[10] To ruskie zapożyczenie nie występowało w polszczyźnie przed XVI w., poza utworami J. Kochanowskiego, który ze względów stylistycznych sięgał po rutenizmy. Więcej o terminie „wiedźma" zob. R. Dźwigoł, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Kraków 2004, s. 74 i nn.

[11] E. Rulikowski, *Opis powiatu wasylkowskiego pod względem obyczajowym i statystycznym*, Warszawa 1853, s. 163–164; por. uwagi o czarownicach ukraińskich V. Gnatiuk, *Kupanie i palenie vid'm u Galičiny*, „Materiali do ukrainskoj etnologii", t. XV, 1912, s. 178–201.

[12] E. Rulikowski, op. cit., s. 165.

[13] Ibidem, s. 163–165. Także inne europejskie narody rozróżniały dwa typy osób parających się czarami. W Portugalii podział taki znalazł wyraz nawet w przysłowiu: *Witches are born, sorcerers are made*. F. Bethencourt, *Portugal: A Scrupulous Inquisition*, w: *Early Modern Witchcraft. Centres and Peripheries*, red. B. Ankarloo, G. Henningsen, Oxford 1993, s. 414.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Z jedną z takich wiedźm spotykamy się w Busku w 1752 roku. Oskarżona zeznała wówczas, że jest „samorodną czarownicą"[14]. W przypadku Kresów południowo-wschodnich systematyzacja Evans-Pritcharda jest więc jakby odwróceniem sytuacji zaobserwowanej wśród Azande. Osoby mające moc z przyrodzenia nie czynią wiele zła, natomiast osoby, które nauczyły się czarów (i zaprzedały duszę diabłu), są bardzo niebezpieczne, groźniejsze niż wiedźmy. Według miejscowych wierzeń groźniejsza była zatem istota, która weszła w kontakt bezpośredni z diabłem i dopuściła się apostazji w sposób zamierzony, niż taka, która nie miała wpływu na posiadane przez siebie umiejętności, którymi obdarowała ją natura.

Ustalenia Rulikowskiego korespondują z informacjami o rozróżnianiu czarownic i wiedźm na rozległych obszarach Rusi. Współczesny historyk ukraiński A. Grigorenko opisuje na przykład, że według wierzeń ludowych *ведьмы* i *колдуньи*[15] miały umiejętności albo wrodzone, albo wyuczone. Znakiem rozpoznawczym tych pierwszych było posiadanie małego ogonka. Grigorenko zwraca uwagę, że były one mniej złośliwe niż te wyuczone swych umiejętności[16]. Podkreślić jednak trzeba, że mieszkańcy dzielnic Korony rdzennie polskich uznawali czarownice i wiedźmy kijowskie za najgroźniejsze i szczególnie się ich obawiano – jeden z synonimów słowa „czarownica" to „Rusianka"[17].

Z drugiej strony przekonanie o istnieniu czarownic, mających moc czarowania z przyrodzenia i rzucania uroków spojrzeniem, rozpowszechnione było w całej Koronie. Wzmianki o tym zjawisku pojawiają się także w drukowanych źródłach z epoki w atrakcyjnym dla odbiorcy

[14] L. Ilnicki, *Ogień piorunowy w Busku i Wilnie*, „Kresy", 1993, nr 14, s. 231.

[15] Na Rusi Kijowskiej czarami często parały się kobiety. Nazwy, jakie stosowano dla nazwania ich to: *ведуньи-ведьмы, чаровницы, потровницы* (od słowa *потров – чародейство*); *волхв – вълхва; ведьма* – od słowa: *ведать – знать*; A.Ju. Grigorenko, *Satana tam pravit bal. Kritičeskie očerki magii*, Kiev 1991, s. 118.

[16] Ibidem, s. 124.

[17] G. Knapski, *Thesaurus latino-polono-germanicus, novo synonymorum et phrasium poeticarum apparatu auctus; nec non innumeris latinis, polonicis ac germanicis vocabulis locupletatus per...*, Varsaviae, Leopoli et Dresdae 1780, s. 1131. Rusianka to forma żeńska wyrazu Rusiak. Wiarę w wyjątkową moc czarów ruskich poświadcza również materiał językowy zebrany przez S.B. Lindego: „Na Rusi – podaje Linde – pełno [było] czarów. [...] Jeżeli w tym nie są czary to ich już i na Rusi nie ma" (*Słownik języka polskiego*, t. 5, Lwów 1859, s. 165–166).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

staropolskiego kontekście etnograficznym. Np. w XVII wieku, kiedy modna stała się turecczyzna, ciekawy świata czytelnik mógł się zapoznać z takim oto opisem działania „złego oka": „Persowie [...] stawiają figury [...] z cukru, albo ciasta ulepione, przed drzwiami łożnice, aby goście na nich patrząc, wszystek jad i uroki wypuścili. Takie albowiem rozumienie jest [...], że się znajdują ludzie, co z przyrodzenia wzrokiem czarują, i przypatrując się pilno, jako pospolicie zwykli nowemu stadłu, przynoszą przeszkodę skutku małżeńskiego" (1678)[18].

Wiara w to, że ciało ludzkie może być siedliskiem jadu, była bardzo stara i rozpowszechniona nie tylko wśród Europejczyków, ale też ogromnej części ludów Azji czy mieszkańców wschodniej i północnej Afryki[19]. Mieszkańcy Korony byli doskonale zorientowani, że jadowity wzrok jest niebezpieczny, zwłaszcza że urok za pomocą „złego oka" lub pochwały można było rzucić nieumyślnie[20]. Magiczny aspekt szkodliwości pochwał czarownic odsłania chociażby Jan Mączyński, objaśniając termin *veneficus aspectus* – „Wejźrzeć na kogo, jakoby go chciał zjeść"[21]. Pełniejszy kontekst tego zjawiska przedstawia protokół procesu z grodu wyżewskiego z 1716 roku (Wołyń). Niejaka Lomazianka złożyła wówczas protestację, że Suproniukowie znieważają ją, iż „zjadła" nie tylko ich matkę, ale i wielu innych ludzi[22]. Proste, wiejskie czarownice nie potrzebowały – jak widać – żadnych skomplikowanych ingrediencji, by przysporzyć komuś kłopotów. Wystarczało zaufać potędze zmysłów. Jędza zadawała jad na wielu poziomach egzystencji, także w sferze

[18] P. Rycaut, *Monarchia turecka*, przeł. K.K. Kłokocki, Słuck 1678, s. 148.

[19] Wiara w „złe oko" jest ponadkulturowa i ponadczasowa. Zob. np. *The Evil Eye. A Casebook*, red. A. Dundes, Madison 1981; M. Buonanno, *Becoming White: Notes on an Italian-American Explanation of Evil Eye*, w: *Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural* (dalej: *Magic, Witchcraft, and Religion*), red. A.C. Lehmann, J.E. Myers, Mountain View 1989, s. 239–246; E.S. Gifford Jr., *The Evil Eye. Studies in the Folklore of Vision*, New York 1958; L. Sachs, *Evil Eye or Bacteria. Turkish Migrant Women and Swedish Health Care*, Stockholm 1983.

[20] Bezsprzeczny związek uroków i jadu (trucizny) można zaobserwować w medycynie ludowej Słowian, w której uroki tak jak jad można było magicznie zmywać, wysysać lub zlizywać. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, *Kultura duchowa* (cz. 1), Warszawa 1967, s. 270–272.

[21] *Leksykon łacińsko-polski Jana Mączyńskiego. Wybór tekstów – opracowanie,* wybór tekstów W. Kuraszkiewicz, opr. H. Barycz, W. Kuraszkiewicz, I. Lewandowski, Lublin 1996, s. 398.

[22] V.B. Antonovič, op. cit., s. 64, nr 21 (1716).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



7 Jan Ziarnko, *Biesiada czarownic*, fragment

emocji, a jej złośliwości najdotkliwiej odczuwało najbliższe otoczenie, narażone na bezpośredni kontakt z nią. Zatruwała życie sąsiedztwa dosłownie i w przenośni, ponieważ jej ciało było siedliskiem jadu. Wszystko wskazywałoby więc, że można je utożsamiać z substancją czarowską (*witchcraft-substance*) opisywaną przez Evans-Pritcharda[23].

Tego rodzaju wykładnia trucicielskiej natury zła mocno wrosła w krajobraz całej łacińskiej Europy, w której truciznę, jaka toczyła duszę złego człowieka, już w średniowieczu rozpoznawano po mowie nieprzyjemnej i nieczystej[24]. Nic przeto dziwnego, że czarownicami zostawały złe sąsiadki, które swoim zachowaniem rzucały wyzwanie konwencjom godnego niewieściego zachowania. Klient jeszcze przed wizytą u jasnowidza wiedział, że został zaczarowany i wiedział przez

[23] E.E. Evans-Pritchard, op. cit., s. 40.

[24] A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Z. Dobrzyniecki, Warszawa 1987, s. 236.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

kogo. To właśnie klient dokonywał rzeczywistej identyfikacji czarownicy lub też dostarczał listę podejrzanych o czary, ograniczaną następnie w toku wróżb[25].

W protokołach procesów o czary można się natknąć na trzy główne typy czarownic. Niektóre, jak wspomniana wyżej czarownica z Buska, miały wrodzone zdolności czynienia zła, zwłaszcza że utrzymywało się przekonanie, iż są one dziedziczne i przechodzą z matki na córkę[26]. Część czarownic uczyła się swego kunsztu, na co wskazują np. zeznania Zofii Papierniczki z Poznania (1669) czy Małgorzaty Orkiszowej, która w 1745 roku trafiła przed sąd krakowski, przed którym zeznała: „O czarach żadnych nie wiem, choćby mnie i palono, i żadnych sztuk nikt mnie nie nauczył. Na nikogo nie wiem, żeby jakie czary umiał"[27]. Tego rodzaju czarownice często zyskiwały umiejętności na skutek zawarcia paktu z diabłem, choć nie zawsze. Trzeci typ jest typem mieszanym. To najczęściej córki czarownic, a więc czarownice w drugim pokoleniu, które odziedziczyły po matkach moc czynienia zła, ale uczyły się również od nich rozmaitych praktyk i dla dodania mocy były przez nie wydawane za mąż za diabły na sabatach[28].

***

Termin polowanie na czarownice (*witch-hunting*) został ukuty w Stanach Zjednoczonych w XX wieku i nadano mu dwa znaczenia: 1. ściganie grupy ludzi z powodu domniemanych cech, raczej z powodu określonych wierzeń niż praktyk; 2. nieugięte ściganie jednostki przez grupę z powodu sztucznych lub wymyślonych zarzutów. O ile w odniesieniu do Ameryki lat pięćdziesiątych XX wieku określenie to należy uznać za trafne, używane w odniesieniu do europejskich procesów czarownic

[25] K. Thomas, op. cit., s. 41; por. historie o wróżkach z rozdziału *Zaklęte rewiry – miasta i wsie*.

[26] Por. wzmiankę o czarownicach i czarowniętach, które mają odbierać pożytek od zwierząt gospodarskich. B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy o czary w Kaliszu*, Lublin–Łódź 1951, s. 19 (nr 1).

[27] AP Kraków, Akta m. Krakowa, sygn. 878, k. 230.

[28] Z modelowym przypadkiem rodziny czarownic mamy do czynienia np. w Poznaniu w roku 1669. Oskarżonej postawiono zarzut, iż oddała diabłu swą wnuczkę i zabierała ją na Łysą Górę. Dopytywano ją również, czy nie uczyła jej czarować. O czary oskarżono także syna oskarżonej. AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/643, k. 148, 153, 157 (1669).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

doby wczesnonowożytnej w gruncie rzeczy zaciemnia właściwy sens zjawiska – sugeruje mianowicie działanie zorganizowanego na szeroką skalę aparatu ścigania, którego celem było tropienie domniemanych wspólniczek szatana. Tymczasem w owej epoce nie prowadzono polowania na czarownice jako takiego – ówcześni niepomiernie by się zdziwili przypisywaniem im takiej formy aktywności, choć niemało czarownic straciło wówczas życie. Dlatego w używaniu terminu „polowanie na czarownice" wskazana jest powściągliwość, choć, jak sygnalizowałam wyżej, skłania do tego utarty zwyczaj językowy.

Uwaga ta dotyczy także terminu szaleństwo czarownic (*witch-craze*). Używając tego terminu – tak jak H.R. Trevor Roper – nie sugeruję, że wierzenia są szalone. Termin ten nie oznacza po prostu wiary w czarownice (*witch-beliefs*)[29]. O ile wierzenia te sięgają prehistorii i są powszechne, szaleństwo czarownic jest ograniczone w miejscu i czasie. To koherentny system intelektualny, do którego wierzenia te pasują, i w którym są zorganizowane, opracowane i wyrażane. Funkcją jego działania były prześladowania domniemanych czarownic w chrześcijaństwie przez ponad 300 lat od XIV do XVII wieku[30]. Jak silne mogą być takie wierzenia, można zaobserwować na przykładzie Azande, którzy zbudowali całościowy obraz świata; wewnątrz niego szczególny system czarów jest tak idealnie dopasowany, że jest niemożliwy do zaatakowania. Podobnie niemożliwy do zaatakowania stał się w kulturze europejskiej system natury, system prawa naturalnego czy system newtonowski.

Etapy, jakie przechodziło szaleństwo czarownic, są dziś dobrze udokumentowane. Nieporównywalnie mniej informacji zebrano o tym, w jaki sposób system ten się załamał – zagadki zaniku polowania nie wyjaśniono w sposób zadowalający. Postępowi autorzy siedemnastowieczni nie bardzo angażowali się w zniszczenie takich autorytetów w kwestii czarownic, jak: Nider, Del Rio, Carpzov, Bodin, Krämer czy Sprenger i w udowodnienie braku istnienia czarów nie włożono nakładu pracy intelektualnej porównywalnego do wysiłku demonologów. Ale czy jest

[29] Podobnie badacze niemieccy rozróżniają *Hexenwahn* i *Hexenglaube*.

[30] H.R. Trevor-Roper, *The Witch-craze and the Limits of Scepticism*, w: *Stregoneria e streghe nell'Europa Moderna. Convegno internationale di studi (Pisa, 24–26 marzo 1994)*, red. G. Bosco i P. Castelli, Pisa 1996, s. 17; por. też uwagi B.P. Levacka odnoszące się do terminów „szaleństwo czarownic" (*witch-craze*) i „polowanie na czarownice" (*witch-hunt*); *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, przeł. E. Rutkowski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 11–12.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



8 Jean Bodin

możliwe, że ta doskonała choć dziwaczna konstrukcja, tak pracowicie i mozolnie opracowana, po prostu się załamała? Wydaje się, że załamanie się szaleństwa czarownic w Europie było efektem większej rewolucji, jaka wydarzyła się w XVII wieku[31]. Naukowcy osiemnastowieczni rzadko wdawali się w polemiki na temat czarów, gdyż wstyd im było zwracać uwagę na zjawiska tego niegodne.

Prezentując rozległe obszary Kontynentu na przestrzeni trzystu lat, nie sposób uniknąć dwóch niebezpieczeństw: z jednej strony redukcjonizmu, z drugiej gradu zbyt wielu wyjaśnień. Niemniej, inną kwestią jest wyjaśnienie intensywnych prześladowań w nadreńskich prowincjach Niemiec, inną zrozumienie tła czynników pozwalających powstać wierzeniom w czarownice w prawie całej Europie. Część problemów może być rozwiązana w ramach prawnych i politycznych instytucji Niemiec w dobie wojny trzydziestoletniej, część jest związana przede wszystkim z kulturą ludową i mobilizacją elity w trakcie transformacji zachodnich monarchii. Dlatego zdecydowałam się zaprezentować czasowe i lokalne wariacje zjawiska, lecz ich prezentacja musi uwzględniać wiele

[31] H.R. Trevor-Roper, op. cit., s. 17.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

czynników, takich jak: wzrost aktywności państwa, postreformacyjnej religijności, społecznej dynamiki życia na wsi, roli zarówno ludowej, jak i elitarnej kultury, a także ustalanych na nowo relacji *gender*.

Spór w języku i czary

Badacze czarostwa z coraz większą uwagą odnoszą się do osiągnięć współczesnego językoznawstwa[32]. Coraz uważniej historycy przyglądają się takim cechom systemów wczesnonowożytnego języka, jak związki logiczne metafor czy strategie retoryczne, ponieważ cechy te w ogóle umożliwiały czarostwu oznaczenie czegokolwiek. Takie podejście w badaniach nad wczesnonowożytnym czarostwem może wydawać się nadmiernie filozofujące, ale dzięki niemu niedostrzegane dotąd skrawki rzeczywistości, które pojawiają się w zeznaniach jako „iluzje" i „fantazje", mają szansę być zinterpretowane na nowo[33]. Czołowi badacze rozwoju idei demonologicznych w świecie Zachodu, tacy jak Stuart Clark, stoją wręcz na stanowisku, że „czary zbudowano dialektycznie na bazie tego, czym one nie były. Co istotne, nie chodzi tu o ich materię samą w sobie, ale o system przeciwieństw (*oppositions*), który umocniły i wypełniły. Czarownica – podobnie jak Szatan – mogła być jedynie bytem uwarunkowanym, [...] nie była bytem niezależnym"[34]. W wykuwaniu zakresu znaczeniowego pojęć z dziedziny czarów i demonologii ogromną rolę odgrywał zatem spór/opozycja.

Kiedy przyjrzeć się sprawie bliżej, okazuje się, że kwestia sporu w języku jest zasadnicza dla badań nad czarami, ponieważ, jak wykazali

[32] Przede wszystkim: *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, red. S. Clark, London 2001; S. Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford 1999; szczególnie część *Language*; podobne do Clarka podejście badawcze prezentują także niektórzy przedstawiciele historiografii niemieckiej i francuskiej, przede wszystkim G. Schwerhoff, *Rationalität im Wahn. Zum gelehrten Diskurs über die Hexen in der frühen Neuzeit*, „Saeculum", 37 (1986), s. 45–82 i S. Houdard, *Les Sciences du diable: Quatre Discours sur la sorcellerie*, Paris 1992.

[33] S. Clark, op. cit., s. 5–6.

[34] Ibidem, s. 9.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



9 Jan Ziarnko, *Sabatowy taniec*, fragment

Alan Macfarlane i Keith Thomas, czarownicą zostawało się właśnie w wyniku międzysąsiedzkich napięć i sporów. Chyba żadne inne pojęcie nie jest tak mocno związane z czarami i procesami czarownic jak spór, ponieważ na podstawie zasady przeciwieństw (opozycji) kształtowany jest nie tylko zakres znaczeniowy pojęć z dziedziny czarów, ale również narzędzia i strategie językowe, z których korzystały strony procesowe w trakcie trwania procesu, a proces jest sporem *ex definitione*.

W ten nurt badań nad językiem wpisuje się językoznawstwo kognitywne, które spór uznaje za centralną zasadę języka. Językoznawstwo

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

kognitywne interpretuje rzeczywistość poprzez metaforę, ponieważ jest ona jednym z najczęściej stosowanych codziennych narzędzi językowych (rzecz jasna, chodzi o metafory konwencjonalne, nie literackie). G. Lakoff i M. Johnson – czołowi przedstawiciele językoznawstwa kognitywnego – opisali metafory strukturalne, które organizują (i odzwierciedlają) sposób, w jaki pojmujemy całe klasy zjawisk.

Dla zrozumienia istoty prowadzenia sporu i powstawania tak szczególnego mitu doświadczeniowego jak czarownica oraz zrozumienia napięć, jakie pojawiały się z chwilą wejścia z czarownicą w spór, kluczową metaforą pojęciową wydaje się najczęściej chyba używana metafora w świecie Zachodu: SPÓR TO WOJNA (ARGUMENT IS WAR). Istota sprawy polega na tym, że nie ograniczamy się jedynie do mówienia w terminach wojennych. W rzeczywistości wygrywamy lub przegrywamy spory. Spierające się z nami osoby widzimy jako przeciwników. Atakujemy ich pozycje i bronimy naszych. Chociaż nie odbywa się bitwa fizyczna, toczy się bitwa na słowa, a struktura sporu – atak, obrona, kontratak itd. – właśnie to odzwierciedla. W tym sensie metafora SPÓR TO WOJNA jest metaforą, która kształtuje działanie towarzyszące sporom[35]. Eliminacja niespokojnej sąsiadki, którą oskarżano o czary, byłaby zatem w tym ujęciu konsekwencją toczącej się w języku wojny na słowa, bo też czary, wobec ich obiektywnego nieistnienia, działają głównie poprzez słowa (zaklęcia, pochwały).

Takie działanie umożliwia temu pojęciu minimalna, niemal wyłącznie metaforyczna struktura, ponieważ nie jest ono wyraźnie zarysowane w naszym doświadczeniu w bezpośredni sposób. U Słowian najpospolitsze terminy dla określenia czarowania to wyrazy: *čarovati, činiti, učiniti* oraz *robiti. Čarovati* wywodzi się od indoeuropejskiego pnia *kuero* – robić, czynić[36]. Dlatego czary pojmowane są głównie pośrednio, poprzez metaforę. Minimalna struktura pojęcia CZARY umożliwiała mu wdzieranie się w różnorodne aspekty doświadczenia. Dzięki temu, choć

[35] G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988, s. 26–27.

[36] K. Moszyński, op. cit., s. 343. *Słownik etymologiczny języka polskiego* (Warszawa 1957) A. Brücknera podaje, że „czar" to prasłowo i występuje u wszystkich Słowian. Słowo *czaroděj* odnotowano już w IX w. Czesi jedyni ocalili pierwotne słowo *czára*, „linia", *czarati* i *czarziti*, „kreślić", bo kreślenie było od „czarzenia" nieodłączne: kreślono (pociągano linie) nad człowiekiem przy zamawianiu. Podobnie słowo „czar" objaśnia F. Sławski (*Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. I, Kraków 1952–1956): Czar – urok, gusła; psł. *čarъ*; dalsze nawiązania wykazują przede wszystkim znaczenie *czynić, robić.*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



10 Czarownica zadająca urok mężczyźnie, tzw. postrzał

w sposób obiektywny czary nie istniały, oddziaływały na zachowania społeczne ludzi. Im bardziej sprzyjały temu warunki kulturowe i im bardziej pogarszały się szeroko rozumiane warunki egzystencji, tym częściej czary pojawiały się w języku, zwłaszcza w sytuacjach sporu/opozycji/konfliktu oraz zmiany i rozpadu dotychczasowych struktur.

Stworzenie pełnej systematyzacji metafor związanych z czarami wykracza poza ramy pracy. Odniosę się jedynie do najpopularniejszego w potocznej staropolszczyźnie i stale przewijającego się w protokołach sądowych zwrotu: „zadać komuś czary", który wpisuje się w metaforę CZARY TO OSTRE NARZĘDZIA. Na poziomie języka czary „zadawało się" tak jak „zadaje się rany", choć w tym przypadku ostrym narzędziem służącym pognębieniu przeciwnika i popełnieniu przestępstwa były słowa. Dlatego czarami można „zranić" i „wyrządzić szkodę". Nieprzypadkowo fizyczną konsekwencją rzucania uroków i czarów miały być ostre bóle zwane postrzałem (niem. *Hexenschuß*, wł. *colpo de la strega*), skoro czary się *rzuca*, tak jak *rzuca* się do celu ostre narzędzia i słowa. Dlatego czary to przestępstwo nierozerwalnie związane z nieprzyjaznym użyciem słów

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

– dobitnie wyraziła to przed poznańskim sądem Katarzyna Mączarka, stwierdzając wprost: „Nie byłyby czary bez gwary”[37]. Odtworzenie całościowego kontekstu polskich procesów czarownic nie wydaje się więc możliwe bez zwrócenia się ku językoznawstwu, tak jak to uczynili zachodni historycy czarostwa[38].

Analiza językoznawcza źródeł, powstałych w różnych okresach i środowiskach (np. postylli, literatury pięknej, kodeksów prawniczych, literatury medycznej czy protokołów sądowych) oraz ustalenie niektórych przynajmniej metafor strukturalnych może pomóc odsłonić, w jaki sposób różne grupy ówczesnych w różnych przedziałach czasowych postrzegały czary i czym one w istocie dla nich były. Nawet pobieżny przegląd źródeł uzmysławia, że o ile dla jednych CZARY były przede wszystkim KUNSZTEM/UMIEJĘTNOŚCIĄ (bo trzeba się ich było uczyć), dla innych były głównie GRZECHEM, HEREZJĄ, a dla jeszcze innych UŁUDĄ, ZABAWĄ, szeroko pojętymi DZIAŁANIAMI ZACZEPNO-OBRONNYMI czy PRZESTĘPSTWEM[39]. Zagadnienie to wymaga jednak przeprowadzenia żmudnych badań na materiale źródłowym.

[37] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/642, k. 86, 158 (1660). Zakres znaczeniowy wyrazu „gwara” w staropolszczyźnie szczegółowo objaśnia S.B. Linde. „Gwara” to zarówno „mowa”, „język”, jak i „brzechajło”, „przechera”, czyli „szczekacz”, „obmawiacz”, chytry mędrek ze skłonnością do szalbierstw. Stąd powiedzenie: „Złośliwy gwara, Najgłośniejszego przejdzie szczekaniem ogara”. Por. objaśnienie wyrazu „gwar”. (*Słownik języka polskiego*, t. II, Lwów 1855, s. 157).

[38] Badania językoznawcze nad materiałem językowym ksiąg czarnych, choć prowadzone pod innym kątem, mają długą tradycję także w naszej części Europy (F. Oberpfalcer, *Jazyk knih černých, jinak smolných*, „Rozpravy České akademie věd a umění”, třida III, č. 73, Praha 1935).

[39] Z braku miejsca ograniczę się do podania jednego przykładu opisu sabatu, za to z literatury pięknej i utrzymanego w stylistyce balu maskowego, wpisującego się w metaforę CZARY TO ZABAWA: „A w tym *Kapella zagrała* na Sali,/ Mas<z>ki parami wchodzą w różnych strojach, [...]/ *Wesołość*, [...] słyszą na pokojach,/ Niedługo myśląc gotowa do *drogi/ Tanecznej*, ładnie moderuje nogi./ Już *menuety* zaczynają *pląsać*,/ *Tańce Angielskie*, potym *Sarabandy*,/ *Kapriole* też umieją wytrząsać,/ Wnet się wpraszają do Szatańskiey Bandy,/ Metr ich piekielny wszelkich sztuk wyćwiczył,/ Jak *zagrał*, tak im, i *tańcować* życzył./ *Tańcem* zagrzani skosztują or[an]żady,/ *Smaczneć to rzeczy*, wątrobę ochłodzą,/ Po chwili znowu piją limonady,/ W miejsca osobne z swymi pary chodzą,/ Skromność za drzwiami zostawią dla warty,/ By się nie wcisnął z nimi wstyd uparty”. E. Drużbacka, *Zebranie Rytmow przez Wierszopisow żyiących Lub naszego Wieku przeszłych pisarzy*, wyd. J.J. Załuski, t. I, Warszawa 1752, s. 395–396 (podkreślenia własne).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Czary – próby staropolskich systematyzacji

We wczesnonowożytnej Polsce w środowisku prawniczym brak było specjalistów tak obeznanych z demonologią, jak Benedykt Carpzov czy Jean Bodin, zwłaszcza że nasza literatura kryminologiczna była bardzo uboga[40]. Prawnicy polscy nie przywiązywali większej wagi do ścisłego zdefiniowania przestępstwa czarów i nie wdawali się w rozważania teoretyczne, ponieważ cechą prawa wczesnonowożytnego było to, iż stosowano je do konkretnego problemu i sytuacji, z gotowym poglądem na to, co było najważniejszym obowiązkiem sądu, czyli kompensację dla strony poszkodowanej i reintegrację ze wspólnotą osoby, która popełniła przestępstwo[41].

W konsekwencji w trakcie prowadzenia indagacji sędziowie często zdani byli na intuicyjne działanie, a pierwszym polskim prawnikiem, który podjął się zdefiniowania terminu „czarostwo", był znany w XVIII wieku chełmiński rajca i sędzia, Jakub Czechowicz. Niedorozwój rodzimego prawa karnego powodował, że polska praktyka sądowa szukała wzorów rozwiązywania powstających trudności w nauce i ustawodawstwie Europy Zachodniej[42]. Nie inaczej było w przypadku Czechowicza, który pozostawał pod silnym wpływem niderlandzkiego jurysty, Jodoka Damhoudera.

Czechowicz zalicza „czarostwo" do kategorii *crimina laesae maiestatis divinae,* ponieważ czarownice wyrzekają się Boga, spółkują z diabłem i szkodzą ludziom. W jego ujęciu „czarostwo" łączy w sobie różne rodzaje działalności magicznej[43]. Najważniejsze rodzaje to 1. *divinatoria*

[40] Praktyka sądowa w Koronie kształtowała się generalnie w oparciu o przepisy *Constitutio Criminalis Carolina* (1532), która rozróżniała przestępstwo czarów, w wyniku którego powstała szkoda, zagrożone spaleniem na stosie oraz karane łagodniej czary, które nikomu nie wyrządziły krzywdy. M. Mikołajczyk, *Przestępstwo…*, s. 38, przyp. 141.

[41] *People Meet the Law. Control and Conflict-handling in the Courts. The Nordic Countries in the Post-Reformation and Pre-Industrial Period*, red. E. Österberg i S. Sogner, [Oslo] 2000, s. 17.

[42] Z. Zdrójkowski, *„Praktyka kryminalna" Jakuba Czechowicza. Jej źródła i system na tle rozwoju współczesnego prawa karnego Zachodniej Europy*, Toruń 1949, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu", R. 53, za rok 1948, z. 2, s. 14.

[43] J. Czechowicz, *Praktyka kryminalna to jest wzór rozważnego i porządnego spraw kryminalnych sądzenia. Według praw przyzwoitych y przystosowanych*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



11 Jan Ziarnko, *Prezentacja dziecka czarownicy Szatanowi*, fragment

(wróżenie), 2. *amatoria* (czarostwo, które nakłania zmysły do lubieżności), 3. *venefica vel malefica* (zatruwanie ludzi i bydła lub leczenie ludzi oczarowanych). Wobec zróżnicowania praktyk czarowskich Czechowicz przekonywał: „*Sortilegium definitur*, że jest superstycja szyderska, której zażywa człowiek za pomocą diabelską, [...] Bierze się tu *sortilegium non stricte*, ale *largius*, to jest za każdą superstycją według Damhouderiusza [...] który mówi, że tej diabelskiej superstycji są różne nomenklatury, *formæ* także *ac species* nie mniej niepodobne i różne, tak dalece, że każdą z nich [...] pewnemi a osobliwemi definicjami pokazać praca byłaby prawie jak nieskończona, tak nadaremna. Dlaczego w tym jednym *sorti-*

zdaniem autorów poważnych przez... Z rękopisma po jego śmierci zostawionego drukowano, Chełmno 1769. Występkowi czarostwa poświęcony jest tytuł XVIII, zob. art. 1–VI, szczególnie art. IV, s. 212–216. (Korzystałam z egzemplarza BUW, zob. uwagi Z. Zdrójkowskiego o rzekomym wydaniu *Praktyki* w 1785 r.; idem, op. cit., s. 202–203).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

legii imieniu wszystkie i każde z nich z osobna czarostw, albo inkantacji *species* (w substancji nawet różniące się) zamknięte chce mieć tenże Damhoud[er]"[44].

Czechowicz nie kłopotał się w swej pracy rozróżnianiem czarów od zwykłych zabobonów, których na swój użytek używali niemal wszyscy. Odstawał pod tym względem bardzo od dawniejszych autorów z kręgu Kościoła, np. anonimowego autora *Czarownicy powołanej* (1639). Zdawał sobie najwyraźniej sprawę, jak trudno było forsować ścisłe definicje dla zjawisk z kręgu magii. Choć czary w mniemaniu ogółu były daleko bardziej szkodliwe niż zabobony i bardziej się ich obawiano, pojęcia te często mieszano, ponieważ zakresy znaczeniowe tych terminów często się na siebie nakładały.

Anonim starał się zaś wyłuszczyć czytelnikom różnicę między „czarami" i „zabobonami". Czary łączył jednoznacznie z odstępstwem od Boga i wyrządzaniem szkody bliźnim. Zabobony uznawał zaś za praktyki powszechnie stosowane w społeczeństwie dla uzyskania dodatkowych korzyści lub zabezpieczenia się przed niebezpieczeństwem. Nie wyrządzały nikomu krzywdy i nie wiązały się z wyrzeczeniem się Boga. To guślarskie praktyki głupich niewiast, które nie mają nic wspólnego z apostazją. Dlatego ubolewał, że niewprawni sędziowie karzą zarówno czarownice, jak i „zabobonnice". Nie oszczędził kąśliwej uwagi, że gdyby chcieć karać wszystkie zabobony, z jakimi na co dzień się spotykano, „urzędowi zabrakłoby drew"[45]. Różne praktyki na deszcz lub suszę były przecież masowo stosowane przez wieśniaków i wieśniaczki.

Systematyzacja czarów i zabobonów forsowana przez anonimowego autora jest na pierwszy rzut oka przejrzysta. Do zabobonów należą według niego: 1. wiara w dni feralne i liczby; 2. wróżenie z faktu spotkania pewnych osób; 3. noszenie na szyi karteczki z przepisanym fragmentem ewangelii św. Jana lub kart ze znakami magicznymi czy 4. szarpanie za koszulę. Według Anonima czary to obelżenie Majestatu Boskiego i rzeczy świętych oraz szkodzenie ludziom. Oznaki czarów to: 1. wyrzeczenie się Chrystusa i wiary (herezja); 2. przystanie do diabła; 3. obcowanie z diabłem; 4. bezczeszczenie sakramentów świętych. Jego zdaniem czarownik sam morduje swoją duszę.

[44] J. Czechowicz, op. cit., s. 213–214.

[45] *Czarownica powołana abo krótka nauka i przestroga z strony czarownic zebrana z rozmaitych doktorów tak w prawie Bożym, jako i w świeckim biegłych, z przydatkiem Instructiej świeżo z Rzymu wydanej dla uchrony i poratowaniu sumnienia, osobliwie na takie sądy wysadzonych*, Poznań 1680, s. 24.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



12 *Diabelski chrzest*

To proste rozróżnienie niepewny siebie autor po chwili jednak komplikuje – przedstawia kolejny podział zabobonów, posiłkując się autorytetem Tomasza z Akwinu. Systematyzacja Akwinaty zupełnie rozsadza poprzednią. Zabobony Akwinata dzieli mianowicie na następujące kategorie: 1. *idolatria* – bałwochwalstwo (herezja); 2. *divinatoria* – wieszczbiarstwo; 3. *observationes* – zwyczaje jakoby przestrogi i nauki zabobonne, np. i. po połogu koszule nie odmieniać; ii. kotkowe drewno przy kadzi zatykać, aby piwu czary nie szkodziły; iii. w wigilię św. Jana wieniec na głowie nosić, aby głowa cały rok nie bolała.

Zwyczajni mieszkańcy Korony nie zważali jednak na erudycyjne wywody specjalistów i uznawali niekiedy za stosowne ukarać stosujące zabobony sąsiadki. Prawo świeckie nie znało kary za paranie się zabobonami, ale art. XIV *Postępku około karania na gardle* dopuszczał karanie guseł, które często z zabobonami utożsamiano. Sytuacja taka została np. opisana w trembowelskich księgach miejskich w roku 1753. Marianna Stejcha oskarżyła wówczas Pełahię Chołowską o wylanie na jej podwórko jakiegoś ziela, przez co Mariannie miała zdechnąć krowa. Chołowska wyjaśniła jednak przed sądem, że nie wylała ziela „ze złości", ponieważ według lokalnych wierzeń złość była przyczyną szkód w mająt-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

ku i na zdrowiu[46]. Tłumaczyła, że wylała po prostu resztki, jakie zostały z omywania chorego dziecka, co robiła za poradą ludzi. Sąd nakazał jej więc złożyć samopiąt przysięgę oczyszczającą, że to nie przez nią zdechła krowa, i że nie zna żadnych czarów. Po złożeniu przysięgi sędziowie uwolnili Chołowską od zarzutu czarów, ale za stosowanie guseł, przez co wynikła niezgoda i powódkę do kosztów sądowych przywiodła, nakazano jej zwrócić Mariannie 2 grzywny, odprawić pokutę kościelną na przebłaganie Majestatu Boskiego i dać wosku do dwóch cerkwi[47].

Nazwy czarownic w protokołach procesów

W przypadku rozległych obszarów Korony trudno mówić o ujednoliconym nazewnictwie związanym z czarostwem. W różnych regionach kraju używano różnych terminów dla nazwania tego samego zjawiska. Niekiedy jedno określenie miało różne znaczenia w różnych dzielnicach. Innym razem stosowany przez społeczeństwo termin był jednakowo odczytywany przez wszystkich użytkowników języka. W odniesieniu do czarów i magii istniało wiele lokalnych systemów pojęć, dostosowanych ściśle do kontekstu regionu. Ich odtwarzanie wykracza poza ramy pracy, trzeba sobie jednak zdawać sprawę, z jak bardzo skomplikowaną materią mamy do czynienia w tym przypadku. Dla ówczesnych kwestia terminologii pozostawała zresztą sprawą drugorzędną. Bardziej istotne były dla nich problemy związane z potrzebą zapewnienia bezpieczeństwa i poczuciem zagrożenia, odczuwanym na skutek domniemanych czarów.

Wokół problemów związanych ze zjawiskami nadnaturalnymi i nazewnictwa narosło wiele nieporozumień. Evans-Pritchard słusznie zwracał uwagę, że słowa „nadnaturalne" (*supernatural*) używamy, kiedy mówimy o jakichś naiwnych wierzeniach, ponieważ właśnie to ono dla nas oznacza, ale jesteśmy daleko od jego zrozumienia i prawdopodobnie stosujemy je nie rozumiejąc go. Słowo „nadnaturalne" oznacza dla nas coś spoza zwyczajnego działania przyczynowo-skutkowego, ale dla

[46] Por. BUL, rkps 555/III, k. 93–93v (1763 – ekonomia samborska).

[47] Biblioteka Akademii Nauk im. W. Stefanyka we Lwowie (dawne Ossolineum), Kolekcja Baworowskich, f. 4, op. 1, sygn. 612/II, k. 646v–647.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

ludzi z epok dawnych miało ono zupełnie inne znaczenie. Z ich punktu widzenia prawdopodobnie nie było nic bardziej naturalnego niż czary, ponieważ na stałe były wpisane w codzienność[48].

Staropolszczyzna łączyła czary z szerokim *spectrum* pojęć związanych ze sferą magii, co obrazują słowniki języka polskiego. *Słownik staropolski* wiąże je z takimi aspektami znaczeniowymi, jak: *incantatio*, *augurium*, *superstitio*, *veneficium*, *sortilegia*, *maleficia*, *nawęzy*, *czarnoksięstwa*, *gusła*, *zabobony*, *sacrilegia*, *idolatria* czy *diabolica divinationes*[49]. Dlatego u zarania doby nowożytnej w Koronie używano wielu terminów obrazujących różnorodne specjalizacje wśród osób parających się czarami. Do mało znanych, bo nieuwzględnionych w *Słowniku staropolskim*, należą takie nazwy, jak: *ptakoprawcy*, *świętoczarewnicy*, *nawięznicy*, *nawęznicy*, *czasoczarewnicy*. Mniej znane określenia to również: *czasoguślnik, czasokusiedlnica*, *czasownik*, *świętogusiedlnik*, *świętoguślec*, *świętoguślnik*[50], *planetarka*[51], *szeptunka*[52], *charakternik*[53], *pradekarka dobra*[54], *ciota*[55].

Niemało wiadomości o bogatym nazewnictwie z epoki przynoszą słowniki staropolskie. W leksykonie łacińsko-polskim Jana Mączyńskiego spotykamy następujące terminy dla osób, którym przypisywano umiejętność i/lub moc czarowania: czarownik, czarnoksiężnik, (silna/okrutna/wielka) czarownica, (nocna) jędza[56], matołka, praktykarz/

[48] Por. E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965, s. 109–110.

[49] *Słownik staropolski* (dalej: *SS*), red. S. Urbańczyk, t. I, Warszawa 1953–55, s. 342. Por. łacińskie nazewnictwo dotyczące czarów występujące w kościelnych aktach sądowych zebrane przez J. Adamczyk, *Czary i magia w praktyce sądów kościelnych na ziemiach polskich w późnym średniowieczu (XV – połowa XVI w.)*, w: *Karolińscy pokutnicy i polskie średniowieczne czarownice. Konfrontacja doktryny chrześcijańskiej z życiem społeczeństwa średniowiecznego*, red. M. Koczerska, „Fasciculi Historici Novi", t. VII, Warszawa 2007, s. 164–171.

[50] *Glosy i drobne teksty polskie do 1550 roku z inkunabułów Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu*, wyd. J. Wojtkowski, Poznań 1992, s. 5.

[51] Z. Guldon, *Proces czarownicy we wsi Staniszewo w 1695 r.*, „Studia z dziejów kościoła katolickiego", t. 1, 1961, s. 153 (planetarka – rodzaj wróżki).

[52] V.B. Antonovič, op. cit., s. 93, nr 48 (Wołyń 1742).

[53] Tj. osoba, która posługuje się charakterami. B. Michałowski, *Pamiętniki...*, wyd. H. Rzewuski, t. III, Petersburg 1857, s. 41.

[54] Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 21v (1629) rodzaj wróżki.

[55] Ibidem, k. 99–101v (1689).

[56] Odpowiednikiem jędzy, czyli jad zadającej czarownicy, jest omówienie: „jad zadający czarownik", *Leksykon łacińsko-polski Jana Mączyńskiego...*, s. 398.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

rka, wieszczek, wieszczy, wieszczka, szkodnica, kuglarz/rka (kuklarz)[57], mierzienica, dziewka słoneczna. Obrazu bogactwa szesnastowiecznego nazewnictwa niech dopełni *Słownik polszczyzny XVI wieku*, w którym odnotowano następujące terminy, nieuwzględnione przez Mączyńskiego: astrolog, astronom, czarodziejca, czarodziejnik, gadacz/ka, gusłnik, gwiazdarz mag, matacz, malefik, nigromantyk, pyton, wrożek/wrożka, zaklinaciel, jadownik, zwodnik. Pojawiają się w nim również takie określenia, jak: czarnoksiężnica, arcyczarownica oraz wieszcza lub czarowna niewiasta. Zwraca uwagę, że w połączeniach szeregowych słowu „czarownica" towarzyszą takie terminy, jak: „zwodnica"[58] i „złośnica"[59]. Interesujące, że na Podolu synonimem terminu *wróżbici* było omówienie *rozumniejsi ludzie* (1749)[60], kojarzące się w sposób oczywisty z terminami: *mądry/mądra*.

W tezaurusie Grzegorza Knapskiego pojawiły się kolejne określenia. Wymienię tylko te nieuwzględnione wyżej: Rusianka[61], zaklinacz[62], nocnica[63], szalbierz[64], przypołudnica[65]. Słownik Michała Abrahama Trotza nie bardzo rozszerza naszą wiedzę pod tym względem. Dla badacza czarów w Polsce jest jednak istotny, ponieważ hasło *Sorcier* Trotz opatrzył uwagą: *en Pologne on brûle les sorciers souvent sans aucune inquisition*[66]. Trotz powtórzył obiegową opinię, która krążyła wówczas o Polsce i która utrwaliła się w 2. połowie XVIII wieku.

Mało prawdopodobne, by szlachta polska z pobłażaniem odnosiła się do tego rodzaju incydentów we własnych włościach, zwłaszcza gdy

[57] Czarownik, czarnoksiężnik, który oczy ludzkie umie zmamić. Ibidem, s. 398.

[58] Termin „zwodnica" miał w epoce szersze zastosowanie. W ten sposób nazywano współcześnie również stręczycielki.

[59] *Słownik polszczyzny XVI w.*, t. IV, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969, s. 20.

[60] V.B. Antonovič, op. cit., s. 120, nr 64.

[61] G. Knapski, op. cit., s. 1131.

[62] Ibidem, s. 534.

[63] Ibidem, s. 634.

[64] Ibidem, s. 985.

[65] Ibidem, s. 260.

[66] M.A. Trotz, *Nouveau Dictionnaire François, Allemand et Polonois, enrichi de plusieurs examples de l'histoire polonoise, des termes ordinaires des arts et des remarques de grammaire les plus necessaires*, t. II, Leipzig 1747, szp. 5439. Nazwy czarownicy z XIX i XX wieku zebrała R. Dźwigoł, op. cit., s. 71–85.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

dochodziło do nich wbrew jej woli. Samowola ekonomów i poddanych osłabiałaby przecież jej pozycję. Z drugiej strony nie można wykluczyć, że do części samosądów dochodziło za zgodą właściciela majątku. Samosądy zdarzały się jednak we wszystkich państwach europejskich i ich liczba w całej Europie jest nieznana, gdyż wspominają o nich nieliczne, a często stylizowane i nieautentyczne źródła. Powstawanie negatywnego stereotypu o Polsce przybliża relacja o zakazanym już wówczas prawem pławieniu czarownic z Zagości (pow. buski, 1789). Powiadomiony o zajściu właściciel sąsiedniego majątku uznał, że winny wszystkiemu jest ekonom, który pod nieobecność pana włości nie tylko nadużył swych uprawnień, ale złamał prawo i przyniósł wstyd swojemu narodowi oraz zaszkodził mu w oczach cudzoziemców, zwłaszcza że dopuścił się go na pograniczu polsko-austriackim. Informacje takie, nawet jeśli dotyczyły pojedynczych przypadków, wielokrotnie powtarzano przecież w periodykach zagranicznych, bo miały charakter sensacyjny. Ich rozpowszechnienie sprawiało jednak, że Polskę przedstawiano jako kraj pełen przesądów i zabobonów, chociaż Polacy porzucili je, jak zapewniał oburzony autor relacji, wcześniej niż wiele innych narodów[67].

Niezależnie od bogactwa nazw różnorodnych praktyk czarowskich i określeń dla osób parających się praktykami magicznymi, na kartach ksiąg sądowych rzadko się z nimi spotykamy. Przyczyną takiego stanu jest specyfika źródeł sądowych. Pisarze i sędziowie w większości przypadków korzystali z prac najpopularniejszego mieszczańskiego jurysty Bartłomieja Groickiego i najwyraźniej stosowali się do używanej przez niego terminologii. Szerokie *spectrum* szesnastowiecznych praktyk magicznych Groicki opatrzył trzema terminami: czary, czarownictwo i czarnoksięstwo[68]. Jako osoby odpowiedzialne za paranie się czarami, Groicki wskazywał zaś czarowników, czarodziejników[69] oraz tych wszystkich, którzy trudnią się czarnoksięstwami i gusłami, ale „gusła" użyte są przez niego opcjonalnie i pojawiają się jednorazowo[70]. Zwykle, jeśli w protokole nie pada termin: „czary", „czarownictwo", „czarostwo"

[67] *Sensacje z dawnych lat*, wyd. R. Kaleta, Wrocław 1980, s. 73.

[68] B. Groicki, *Postępek sądów około karania na gardle*, w: idem, *Artykuły prawa majdeburskiego. Postępek sądów około karania na gardle. Ustawa płacej u sądów*, wyd. K. Koranyi, Warszawa 1954, art. XXII.

[69] Ibidem, „czarodziejnik" jest tu określeniem równoznacznym z terminem „czarownik"; takie użycie znakomicie obrazuje *Słownik gwar polskich*, red. J. Reichman, t. V, z. 1(13), Kraków 1994, s. 11.

[70] B. Groicki, op. cit., art. XIV.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

lub podobny, zawsze pojawi się w nim zawierające w sobie pierwiastek czarów słowo „czarownica" lub jego synonim.

Choć rzeczywistość, skrywająca się za słowem „czarownica", była wielowymiarowa, w sądach zazwyczaj nie rozróżniano leksykalnie istot szkodzących różnymi rodzajami czarów. Być może szczegóły techniczne działań danej czarownicy były dla ówczesnych zbyt oczywiste, by się na nich koncentrować. Język protokołów procesów o czary w istocie utrudnia rozpoznanie poszczególnych rodzajów czarownic, ponieważ oskarżenie o praktyki czarowskie można było wnieść tylko przeciw czarownicy – niecelowe było wnoszenie go przeciw mądrym, wydojnicom, nocnicom czy zabobonnicom, o których wspominali w swoich pracach anonimowy autor *Czarownicy powołanej*, Jan Kazimierz Haur czy Benedykt Chmielowski. Dlatego, jak się wydaje, tak rzadko na kartach staropolskich ksiąg sądowych można spotkać synonimy słowa „czarownica". Przed sądem wszystkie te kategorie osób nazywane były po prostu czarownicami. Niezależnie jednak od tego, w jakie możliwości urzeczywistniania mocy posiadanej przez czarownicę wierzono, odnoszę wrażenie, że ówcześni mniej byli zainteresowani techniczną stroną zjawiska niż faktem złej woli i złośliwości czarownicy. Motorem działań czarownic w opinii ogółu była złość[71], niemal równoważna ze stałą predyspozycją do czynienia zła.

Na pojedyncze przypadki stosowania omówień słowa „czarownica" natknęłam się w Nowem nad Wisłą, Lublinie, Płońsku i Kaliszu[72]. Jednym z terminów, z którymi spotkałam się, jest słowo „złoczennica" (1690, 1698)[73]. W odniesieniu do oskarżonej Anny Kruchej użyto zresztą sformułowania niepozostawiającego żadnych wątpliwości co do charakteru jej przewin. Ta czarownica to „obwiniona i powołana złoczennica" (1698).

W procesie kleczewskim z roku 1624[74] i w dwóch procesach nowskich z 1701 roku pojawia się zaś termin „złośnica". W sprawie Marianny Grześkówny sędziowie stwierdzili, że Bóg nie chcąc już dłużej patrzeć na obrażanie swego Majestatu „jawną [...] w podejrzeniu pokazał złośnicę

[71] Por. K. Thomas, op. cit., s. 31.

[72] Omówienia wskazane w niniejszym akapicie, jak zła niewiasta, zła białogłowa czy złoczennica, stosowano również dla oceny moralnej innych rodzajów podsądnych, np. złodziejek i prostytutek.

[73] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 17 (1690); k. 31 (1698).

[74] Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 5 (1624), „złośniki i złośnice". Określenia te jasno wskazują na podstawy oskarżenia – czynienie czarów to w odczuciu ogółu czynienie złości.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

[...] którą uczciwy sąd nowski [...] podług zwyczaju na wodę puścił"[75]. Oskarżona Magdalena Ruskowa zeznała zaś, że „kiedy jej kto powiadał, że złośnice tak surowo karzą, ona na to nic nie dbała"[76]. W tym samym roku oskarżone o czary w Płońsku kobiety określono jako „złe niewiasty"[77], a w świętokrzyskich Słomnikach „złe białegłowy"[78]. Tego rodzaju określenia jasno wskazują, że ze strony czarownic najbardziej obawiano się wyrządzania szeroko pojętego zła (najczęściej szkody na dobytku, życiu i zdrowiu) oraz ich „złości"[79]. Nie na darmo Stanisław z Gór Poklatecki przestrzegał, że „czarnoksiężnicy pospolicie są ludzie źli i nader złośliwi". Trudno nie zgodzić się z sugestią Willema de Blécourt, że akcentowanie tego, iż wrażenie, jakie nasuwa lektura protokołów, że czarownice to złe sąsiadki, kobiety czy żony, jest konsekwencją języka zeznań, który prowadził do moralnych osądów oskarżonych[80]. Skarżący nie odnosili się do nich w sposób zdystansowany i postawę wrogości wyraża ich język.

Aspekt złośliwości czarownic silnie jest również podkreślony w protestacji złożonej do grodu kaliskiego w 1680 roku. Zygmunt Jaraczewski zdecydował się na ten krok, ponieważ w dobrach jego sąsiada, Adama Kurczewskiego, mieszkała Regina Organiścina, „jawna czarownica", a więc taka, o której wszyscy wiedzieli, że jest czarownicą. Od jej czarów miało już paść 17 sztuk bydła i spalił się młyn, do czego się zresztą sama przyznała. Jaraczewski, obawiając się dalszych szkód ze strony „złośliwych czarownic", zdecydował się więc na złożenie w grodzie protestacji, „obawiając się dalszej szkody w substancjej swojej a pogotowiu w zdrowiu, któremu takowe złośliwe białogłowy szkodzić zwykły"[81]. Wiedział, że nie

[75] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 51.

[76] Ibidem, k. 59.

[77] Z. Lasocki, *Szlachta płońska w walce z czartem*, odbitka z „Miesięcznika Heraldycznego", R. XII, 1933, Nr 1–3, s. 10 (1701). Poza wskazanymi wyżej określeniami w Lublinie pojawia się termin „guślice" (M. Dąbrowska-Zakrzewska, *Procesy o czary w Lublinie w XVII i XVIII wieku*, „Prace i materiały etnograficzne", t. VI, Lublin 1947, s. 231 (1640)).

[78] W. Siarkowski, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, „Zbiór wiadomości do antropologii krajowej", t. III, 1879, s. 35 (1674).

[79] Ibidem, s. 11 (1701); K. Kaczmarczyk, *Proces o „czarostwo" w r. 1688 i 1689*, „Lud", t. VII, 1901, s. 310 (1689).

[80] W. de Blécourt, *The Making of the Female Witch: Reflections on Witchcraft and Gender in Early Modern Period*, „Gender & History", vol. 12, No 2, July 2000, s. 296.

[81] AP Poznań, Księgi grodzkie kaliskie, sygn. 297, k. 113.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

może liczyć na wsparcie sąsiada, który nie chciał oddać mu swojej poddanki, a jego słudzy, którzy mieli odebrać czarownicę, zostali obici.

Obydwa wskazane wyżej synonimy terminu „czarownica" potwierdzają tezę Thomasa, że w powszechnym odczuciu jako czarownice są traktowane osoby, o których sądzi się, iż mają zarówno wolę, jak i umiejętność wyrządzania krzywdy[82]. Złość miała w staropolszczyźnie konotacje, które zanikły we współczesnym języku polskim. Wyróżniano podstawowe trzy znaczenia: 1. zły uczynek, występek, grzech; 2. nieprawość, niegodziwość, przewrotność; 3. strata, szkoda, uszczerbek[83]. Wierzono również, że złość mogła wypełniać myśli, usta i duszę człowieka. Dlatego czary to przestępstwo popełniane przede wszystkim w umyśle – przestępstwo, które wydarzało się w umysłach sędziów, oskarżycieli, świadków i domniemanych czarownic. Motyw zatrutych złością i jadem słów oraz nieczystych i złych myśli niepokoił nie tylko ze względu na eschatologiczne konsekwencje grzechu – w bliższej perspektywie zagrożony był świat doczesny. Napięcia, z jakimi zmagali się ówcześni w świecie myśli, znakomicie obrazuje Jakub A. Czechowicz, który snując wywód o tym, jak „obmyć się ze złości"[84], przechodzi w zgrabną charakterystykę pułapki myśli:

> **Myśl ludzka**, strzała chybko wypuszczona,
> W samym kocycie[85] **jadem napuszczona**:
> We mgnieniu oka niezmiernej wielkości
> Przeszywa miejsca z wrodzonej chybkości:
> **Razi na wylot**, czy **cnotę**, czy **sławę**,
> **Cudzą fortunę**, **lub dobrą zabawę**.
> Co jest mój Boże, myśli nie widziemy,
> Przymiotów onej ciężko doznajemy[86].

W tym kontekście bardziej zrozumiała staje się obawa ówczesnych przed tymi czarownicami, które nie potrzebowały do czarów rekwizytów i słów. Niewidoczna myśl siała spustoszenie w świecie realnym. Co gorsza,

[82] K. Thomas, op. cit., s. 30.

[83] *SS*, t. XI, s. 402–404.

[84] J.A. Czechowicz, *Klucz do niebieskich pokoiow to iest szczera spowiedz w podanym... Pokuty sposobie jawnie pokutującego grzesznika... ojczystym rythmem... do druku podana*, Toruń 1718, s. Av.

[85] Tu: grot.

[86] J.A. Czechowicz, op. cit., s. D3, podkreślenie własne.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

czarownice posiadające moc czynienia zła z przyrodzenia nie zawsze kontrolowały następstwa swego wątpliwego daru – mogły rzucać uroki w sposób niezamierzony i trudny do pojęcia. Wystarczyło więc, by oskarżyciel powziął domniemanie o uszkodzeniu jego dowolnych dóbr osobistych, aby złożyć doniesienie lub skargę do sądu. Oczarowanemu było wszystko jedno, czy czarownica dopuszczała się czarów umyślnie czy nieumyślnie; ważny był uszczerbek, jaki poniósł na zdrowiu lub majątku.

Czary i zabobony – definicje robocze

Poznanie, co skrywa się za różnorodnymi terminami używanymi dla określenia praktyk magicznych i ich zwolenników, często jest niemożliwe, zwłaszcza gdy idzie o słowa, które przetrwały z przedchrześcijańskiego systemu wierzeń[87]. Wydaje się więc, że najsprawniejszym narzędziem omawiania polskich procesów o czary będzie terminologia nieuwikłana w zmieniającą się na przestrzeni 400 bez mała lat rzeczywistość. Ale choć definicje powodują redukcję niejasności, niejasność powstaje na różne sposoby i nie można jej całkowicie wykluczyć[88].

Utarty zwrot: „procesy o czary" sugeruje jak najszersze stosowanie pojęcia „czary", ponieważ to właśnie one były zarzewiem postępowania sądowego. Terminu tego można by zatem używać jako pojęcia ogólnego, zarówno dla spraw, w których pojawił się zarzut odstępstwa od Boga połączonego z praktykami czarowskimi, jak i spraw wyłącznie o *maleficium*. Proponuję, aby oznaczał stosowanie (lub rzekome stosowanie) pewnych nadprzyrodzonych środków dla przynoszenia szkody innym ludziom w sposób powszechnie potępiany przez społeczeństwo[89]. Słowa „czary",

[87] Por. W.F. Ryan, *The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception?*, „Slavonic & East European Review", vol. 76, No. 1, January 1998, s. 53–54.

[88] Por. M. Douglas, *Taboo*, w: *Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural*, A.C. Lehmann, J.E. Myers, Mountain View 1989, s. 67.

[89] K. Thomas, op. cit., s. 28.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



13 Jan Ziarnko, *Taniec czarownic z diabłami*, fragment

zgodnie z językiem źródeł, będę również używać w drugim znaczeniu: konkretnych magicznych narzędzi do wyrządzania szkód (np. nawęzy).

Wielu ówczesnych teologów i prawników nie zgodziłoby się z tym, że istota czarów polega na wyrządzaniu szkód innym ludziom. Czary w ich mniemaniu polegały bowiem nie tyle na magii złośliwej, ile na heretyckim kulcie diabła, a głównym przestępstwem czarownicy nie było według nich *maleficium*, ale herezja. Ponieważ to właśnie nielojalność wobec Boga sprawiała, że czarownica zasługiwała na śmierć, wokół pojęcia herezji rozbudowano koncepcję rytualnego kultu szatana, obejmującą nocne sabaty, podczas których czarownice oddawały swemu panu cześć i z nim spółkowały[90]. Jeśli jednak wziąć pod uwagę wierzenia ludowe i zarzuty wysuwane w procesach o czary, okaże się, że koncepcja kultu szatana odgrywała marginalną rolę w polskich prześladowaniach czarownic. Ówcześni intelektualiści mogli przyswoić sobie ideę sabatu, ale

[90] Ibidem, s. 29. Por. J. Adamczyk, op. cit., s. 150–154.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

posiadała ona znacznie mniejszy wpływ na ludzi z najniższych warstw społecznych, gdzie zrodziła się większość oskarżeń.

Termin „czary", nasycony pierwiastkiem czynienia szkody bliźnim, byłby przeciwstawny pojęciu „zabobony" (gusła), które oznaczałoby jedynie wiarę w tajemnicze, nadprzyrodzone związki między zjawiskami, w magiczną moc słów, przesąd i wykonywanie praktyk magicznych wypływających z tej wiary, bez intencji wyrządzenia komukolwiek krzywdy. Zabobony byłyby zatem w tym ujęciu praktykami niekoniecznie karalnymi, ba, niekiedy dopuszczalnymi. Nie zmienia to jednak faktu,



14 Lucas Cranach Starszy, *Wilkołak*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

że w trakcie przesłuchań często mylono je z praktykami czarowskimi i mogły być podstawą zasądzenia wyroku. Choć na pierwszy rzut oka zabobony mogą być identyfikowane z białą magią, nie były nią. Rdzeniem magii czy to dobroczynnej (białej), czy to szkodliwej (czarnej) było korzystanie z pomocy sił nadprzyrodzonych, które Kościół identyfikował jako nieczyste. Dlatego oba rodzaje magii zagrożone były wysokimi karami. W przeciwieństwie do czarów zabobony nie wymagały kontaktowania się ze Złym.

W wyobrażeniu uczestników postępowania sądowego wiele czarownic posiadało moc czynienia zła czy to z przyrodzenia, czy na skutek kontaktów z szatanem. Dlatego uzasadnione wydaje się stosowanie terminu „czarostwo" ograniczającego się do tajemnej mocy czynienia zła, zwłaszcza w przypadku czarostwa diabolicznego. Odnoszę jednak wrażenie, że ówczesnym było raczej obojętne, czy czarownica urodziła się z mocą szkodzenia, czy posiadła ją w wyniku paktu z diabłem. Dla nich najgorsza była świadomość, że istnieją ludzie, którzy „piekło z sobą wszędzie i zawsze noszą"[91].

Średniowiecze

Czary, dziwy i praktyki magiczne syciły wyobraźnię autorów klasycznych. Szczególnie sławne były czarownice tesalskie. Ale pomimo że rzymskie ustawodawstwo uznawało czary za przestępstwo (*Prawo XII tablic*)[92], a literatura okresu klasycznego zaczynała łączyć czarow-

[91] Wojciech z Pakościa, *Medycyna duchowna dla chorych i bliskich śmierci ludzi chrześciańskich a osobliwie zakonnych*, Poznań 1618, s. 87.

[92] Dopiero po nawróceniu się cesarzy na chrystianizm magia wszelkich odmian stała się zbrodnią zagrożoną ścięciem – w roku 357 Konstantyn ustanowił tę karę dla wszystkich, którzy parali się jakąkolwiek magią czy wróżbiarstwem; szerzej o czarach w Cesarstwie Rzymskim i początkach średniowiecza zob. J.O. Ward, *Witchcraft and Sorcery in the Later Roman Empire and the Early Middle Ages*, w: *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology. A Twelve Volume Anthology of Scholarly Articles*, red. B.P. Levack, t. 10, *Witchcraft, Women and Society*, New York–London 1992, s. 1–16.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

nice z innymi wątkami mitycznymi (np. wilkołakami i wampirami), antyczni mieszkańcy Europy w porównaniu ze swymi potomkami przejawiali niewspółmiernie mało energii, by wyrugować spośród siebie tych, którzy mieli im szkodzić czarami. Podwaliny doktryny czarostwa i prawa karnego, umożliwiające wdrożenie tak szczególnego narzędzia rozwiązywania napięć, jak polowanie na czarownice, ukształtowały się w średniowieczu. Nie od razu czarostwo zyskało nowy wymiar – pewne zjawiska mają historię niewykazującą żadnych dramatycznych zmian przez bardzo długie okresy. Magia również ma taką historię. Jej formy nie są absolutnie niezmienne; jej stosunki z innymi obszarami kultury ulegały zmianom w ciągu dziejów, a reakcje wobec jej stosowania wahały się od obojętności do paniki[93].

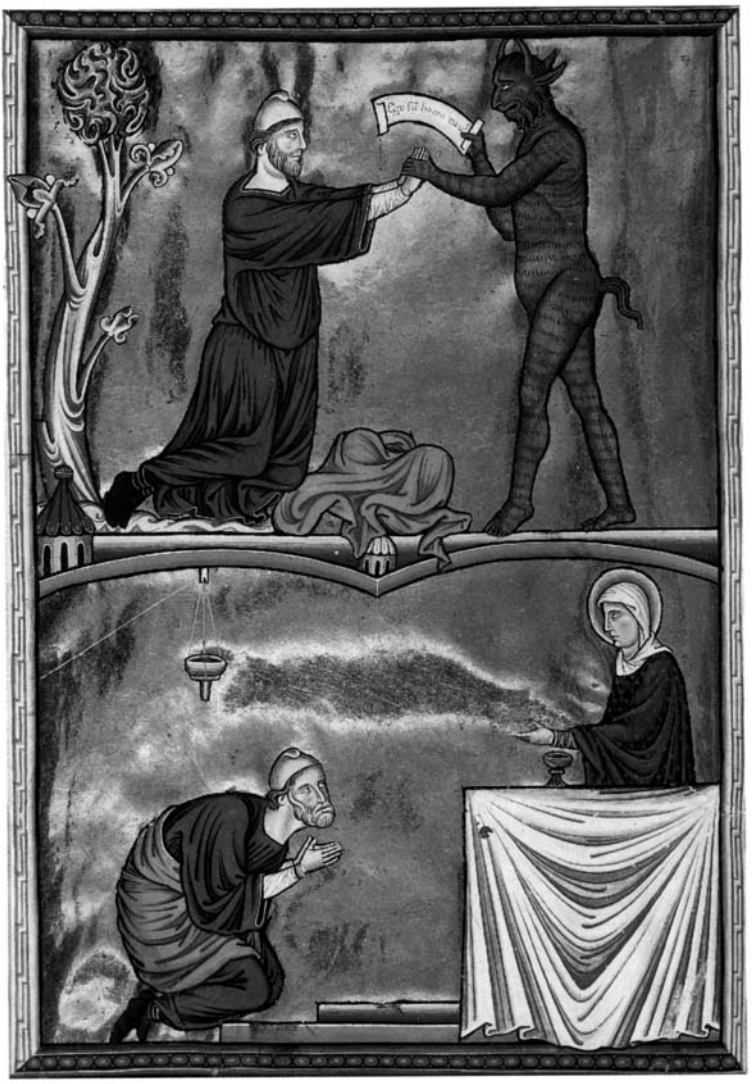
W średniowieczu istniały w zasadzie dwa rodzaje aktów prawnych wymierzonych w magię złośliwą: rozporządzenia władz świeckich oraz zarządzenia Kościoła. Prawo świeckie mogło za zbrodnię magii stosować najrozmaitsze kary, włącznie z główną. Zazwyczaj jednak bardziej interesowało się szkodami wyrządzanymi przez magię niż samymi ceremoniami magicznymi. Kościół zaś zwykle w tym samym stopniu zajmował się występkiem przeciwko Bogu, jak i krzywdą wyrządzoną ludzkim ofiarom.

U progu średniowiecza zabytki prawa europejskiego przekazują z jednej strony informacje o pewnych elementach wierzeń, charakterystycznych później dla doktryny czarostwa, z drugiej o wrogości władz świeckich wobec czarów. Do pierwszej grupy należy np. kodeks wizygocki z VI w., który oznajmiał, że magia nie mogłaby spowodować czyjejś śmierci, gdyby nie opierała się na bałwochwalstwie – autorzy utożsamiali więc (jak wielu ludzi Kościoła) magię naturalną z demoniczną. W grupie drugiej na plan pierwszy wybija się ustawodawstwo Karola Wielkiego. W zbiorze praw dla Sasów Karol stwierdzał, że przyłapani na czarach lub wróżbiarstwie będą oddani Kościołowi jako niewolnicy, ci zaś, którzy składają ofiary diabłu, poniosą śmierć. W *Napomnieniu generalnym* dla swego królestwa (z 789 r.) zamieścił rozporządzenia przeciwko czarownikom i innym magom. Zostały one przejęte z dawniejszych kanonów kościelnych. Karol odwoływał się w nich wyraźnie do surowego Mojżeszowego zakazu czarów[94].

[93] R. Kieckhefer, *Magia w średniowieczu*, przeł. I. Kania, Kraków 2001, s. 8.

[94] Ibidem, s. 255.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



15 Psałterz królowej Ingeborgi, *Legenda o Theophilusie*

Kościół długo zachowywał daleko posuniętą powściągliwość w pochopnym obarczaniu czarownic odpowiedzialnością za zło na świecie. Z dystansem podchodził do rewelacji o nocnych lotach czarownic i bogini Diany na sabat, czemu dobitnie dał wyraz w *Canon Episcopi* (IX w.). W XII wieku Gratian z Bolonii włączył *Canon Episcopi* do *Corpus Iuris Canonici*, dzięki czemu *Canon* stał się częścią prawa kanonicznego. Aż do XIII wieku oficjalne stanowisko Kościoła głosiło,

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

że poczynania czarownic są złudzeniem powstającym w czasie marzeń sennych. W rezultacie wiara w ich rzeczywiste istnienie miała charakter pogański i jako taka była herezją. Stanowisko to było odwrotnością poglądów późniejszych inkwizytorów.

Jeszcze około roku 1000 *sacrum* i *profanum* są prawie nierozerwalnie pomieszane (szczególnie na poziomie ludowym), ale w następnych dwóch stuleciach ich proces rozchodzenia się będzie postępował w tempie niemającym dotąd precedensu[95]. Wieki XII i XIII są decydujące dla późniejszych zmian w średniowiecznej Europie. W XII w. życie miejskie i zawody związane z handlem nabrały takiego tempa rozwoju, że wdarły się na stałe w obraz społeczeństwa średniowiecznego. Zmiany ekonomiczne niszczyły dotychczasowy ład. Dramatyczne zmiany, które dotknęły gospodarkę, znalazły swoje odzwierciedlenie przede wszystkim w systemie monetarnym. To, co zaszło w ówczesnej ekonomii, to rewolucja w handlu. Zmiany te przed końcem XIII w. pociągnęły za sobą przemiany w sposobie życia społeczeństwa, a cyrkulacja pieniądza jako doskonała docierała wszędzie[96].

Nadszedł czas przemian społeczno-obyczajowych niezwykłej wagi. We wczesnym średniowieczu dom był sercem życia przemysłowego, kobieta zajmowała w nim centralne miejsce, wytwarzała wiele produktów, była nie tylko gospodynią domową, ale również żywicielką. Od XII wieku coraz więcej mężczyzn trudniło się rzemiosłem, a kobiety były ich konkurencją. Od XII wieku społeczna rola kobiet była przedmiotem stałej fluktuacji – miejskie życie przemysłowe zmusiło je do wyjścia poza tradycyjne role[97]. Jednocześnie stopniowy rozwój miast w wieku XII i następnych prowadził do coraz większej autonomii władz miejskich, obejmującej także jurysdykcję karną, i jest prawdopodobne, że czarostwo od samego początku figurowało pośród spraw rozpatrywanych w sądach miejskich[98].

Między XI a XIII wiekiem dynamicznie rozwijała się scholastyczna doktryna piekła. Summy teologów racjonalizowały piekło – pierwszym systematycznym wykładem był traktat Alberta Wielkiego *De resurrec-*

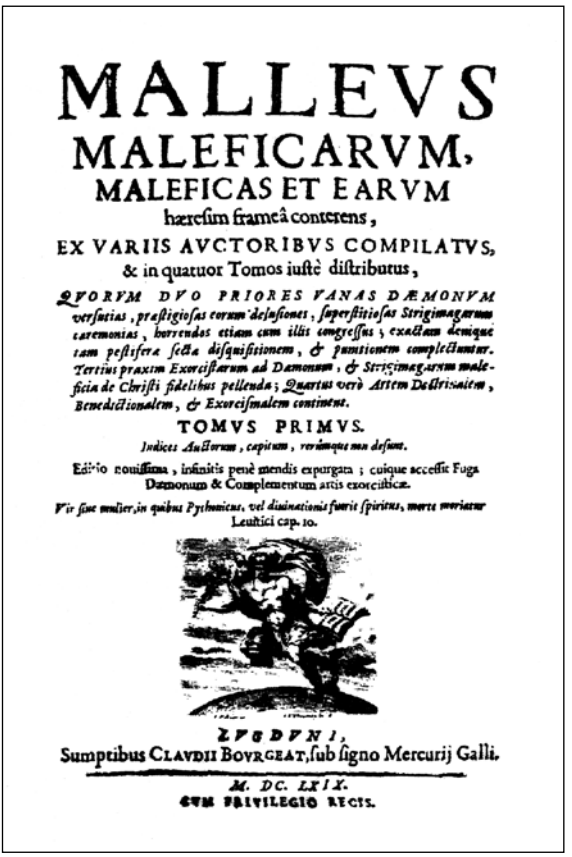
[95] P. Brown, *Society and the Supernatural: A Medieval Change*, „Daedalus", 104 (1975), s. 134.

[96] N. Ben-Yehuda, *Deviance and Moral Boundaries. Witchcraft, the Occult, Science Fiction, Deviant Sciences and Scientists*, Chicago 1987, s. 53–54.

[97] Ibidem, s. 67.

[98] R. Kieckhefer, op. cit., s. 269.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



MALLEVS
MALEFICARVM,
MALEFICAS ET EARVM
hæresim frameâ conterens,
EX VARIIS AVCTORIBVS COMPILATVS,
& in quatuor Tomos iustè distributus,
QVORVM DVO PRIORES VANAS DÆMONVM
versutias, prastigiosas eorum delusiones, superstitiosas Strigimagarum
cæremonias, horrendos etiam cum illis congressus; exactam denique
tam pestiferæ sectæ disquisitionem, & punitionem complectuntur.
Tertius praxim Exorcistarum ad Dæmonum, & Strigimagarum male-
ficia de Christi fidelibus pellenda; Quartus verò Artem Deiftrisaitem,
Benedictionalem, & Exorcismalem continent.
TOMVS PRIMVS.
Indices Auctorum, capitum, rerumque non desunt.
Editio nouissima, infinitis penè mendis expurgata; cuique accessit Fuga
Dæmonum & Complementum artis exorcisticæ.
Vir siue mulier, in quibus Pythonicus, vel diuinationis fuerit spiritus, morte moriatur
Leuitici cap. 20.
LVGDVNI,
Sumptibus CLAVDII BOVRGEAT, sub signo Mercurij Galli.
M. DC. LXIX.
CVM PRIVILEGIO REGIS.

16 Strona tytułowa *Malleus maleficarum*

tione, napisany około roku 1245. Scholastycy z Akwinatą włącznie odczuwali odrazę do czarów. W wyniku ich prac herezją stało się zaprzeczanie istnieniu czarów. Tomasz z Akwinu (ok. 1225–1274) wierzył w zjawiska tajemne wywołane wpływem gwiazd i planet, lecz idąc w ślady Augustyna termin „magia" rezerwował dla procesów, w których występowały demony. W XII i XIII wieku Antychryst staje się łatwym do zastosowania straszakiem. Jego wyobrażenie nabiera rysów diabelskich. W wieku XII mniszka Hildegarda z Bingen (1098–1179) w swych *Objawieniach* opisuje Antychrysta jako bestię o monstrualnej, czarnej jak węgiel głowie, ślepiach miotających płomienie i rozwartej paszczęce pełnej żelaznych kłów.

W koncepcji podzielanej przez Tomasza z Akwinu obecny był wątek układu z diabłem, mający korzenie we wczesnośredniowiecznej legendzie o Theophilusie. Z kolei motyw nocnej orgii w obecności

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

demona był obiegowym oskarżeniem przeciwko heretykom we wczesnych wiekach średnich (podobne zarzuty o wiele wcześniej wysuwano w cesarstwie rzymskim przeciw chrześcijanom). Źródła średniowiecznej demonologii czerpały z zamierzchłej przeszłości. Według ojców Kościoła Chrystus zniszczył panowanie królestwa ciemności i położył podwaliny przyszłego królestwa światłości. Kościół uczestniczy w walce przeciw siłom złośliwych demonów, ponieważ w sensie mistycznym jest ciałem Chrystusa. Dzięki zwycięstwu Chrystusa walka ta przebiega inaczej, ale nadal trwa. Chrześcijanie żyją w świecie demonów, a demony, choć niewidzialne, nadal działają w każdej dziedzinie życia[99].

Kamyczek do ogródka czarownic dorzuciła także nauka uniwersytecka. XIII wiek to okres rozwoju uniwersytetów. Szczególnie istotna była działalność uniwersytetów włoskich (zwłaszcza w Bolonii), gdzie wśród glosatorów prawa rzymskiego narodziła się nowa dziedzina prawa – karnistyka. Na uniwersytetach zaczęto także kształcić lekarzy w duchu scholastycyzmu. Pojawienie się zawodu medyka legitymującego się wykształceniem uniwersyteckim nie spowodowało jednak zaniku technik magicznych, a różnica między medycyną a magią w wielu aspektach była niejasna. Sfera medycyny była zresztą dziedziną, w której starały się odnaleźć różne konkurujące ze sobą na tym polu grupy zawodowe, jak: lekarze, chirurdzy (cyrulicy, balwierze), znachorzy, wreszcie biegli w sztuce leczenia bracia z zakonów żebraczych[100].

Do XIII wieku Kościół walczył z *maleficiami* w starej formie, ale po roku 1230 scholastycy zauważyli możliwość wiązania się ludzi i demonów; przed rokiem 1430 proces ten się zakończył i ugruntowało się przekonanie o sekcie czarownic, która zagraża społeczeństwu. Mit o czarownicach stworzyli dominikanie. Św. Dominik w 1203 roku po raz pierwszy styka się z albigensami w południowej Francji. Gdy w XIII wieku franciszkanie i dominikanie pojawili się tu jako popularni kaznodzieje, jednym z głównych tematów ich kazań było potępienie magii. Kaznodzieje rzadko dokonywali subtelnych rozróżnień, okazywali raczej skłonność do łączenia spraw, które dziś uznalibyśmy za odrębne. Od potępienia astrologii i wróżbiarstwa łatwo było przejść do głupoty kobiet uważających, że odbywają nocne podróże z Dianą.

Gdy zagrożenie herezją nasiliło się, papież Innocenty III uznał za konieczne wspomóc sądy biskupie, które pierwotnie zajmowały się

[99] D.L. Walzel, *Sources of Medieval Demonology*, „Rice University Studies", 60 (1974), s. 89.

[100] Por. ibidem, s. 103.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



17 Narodziny Antychrysta

procesami o czary, wędrownymi specjalnymi sędziami. Stosowana przez nich procedura miała charakter inkwizytorski, nie skargowy[101], tzn. wszczynali oni czynności ścigania z własnej inicjatywy, nie czekając na złożenie skargi przez pokrzywdzonego. W procedurze inkwizycyjnej sędzia mógł stosować zastraszanie, a w razie potrzeby tortury w celu uzyskania zeznań, informatorzy zaś nie musieli przyjmować odpowiedzialności za formalne oskarżenie. Dlatego liczba zgłaszanych oskarżeń zaczęła rosnąć. (W późnym średniowieczu przyjęły te metody również sądy świeckie, w znacznej mierze naśladując procedurę kościelną.)

Szaleństwo czarownic rozpoczęło się pod koniec XIV wieku, ponieważ zainteresowani tym dominikanie tracili możliwość działania przeciw innym sektom, ale daleko jeszcze było do sformułowania tezy o nowym rodzaju herezji. Dominikanie musieli znaleźć sobie jakiś nowy cel, by nie popaść w dezintegrację. Inkwizytorzy przedstawiali praktykujących czary i magię jako związanych demonicznym spiskiem przeciw chrześcijańskiemu społeczeństwu i wierze. U schyłku średniowiecza czarownicą była osoba zajmująca się nie tylko czarami, ale rytualnie, wespół ze swymi wspólniczkami, oddająca cześć diabłu[102].

[101] W systemie skargowym sprawa jest wdrażana z oskarżenia prywatnego i prowadzona przez osobę prywatną, którą zwykle jest osoba poszkodowana w sporze. Oskarżenie ma charakter formalnego, zaprzysiężonego zeznania, którego wynikiem jest przesłuchanie oskarżonego przed sędzią.

[102] Zob. R. Kieckhefer, op. cit., s. 276.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Pod koniec XIV w. w Szwajcarii i we Włoszech doszło do znaczącej ewolucji wierzeń związanych z sabatem. Trudno dziś określić, w jakim stopniu zeznania dotyczące czartowskich bankietów są efektem wyjątkowo bogatego lokalnego folkloru, a w jakim nacisków duchownych i świeckich prześladowców. W zasadzie uważa się je za swoistą fuzję stereotypów prześladowania, wypracowanych przez duchownych i sędziów oraz tradycji folklorystycznych chłopstwa. Fuzja ta jest obecnie datowana około roku 1428 lub 1429, a doszło do niej w Valais, regionie południowej Szwajcarii i północnych Włoch. Kronikarz z Lucerny, piszący kilka lat później, podaje klasyczny opis sabatu[103].



18 Najstarsze wyobrażenie czarownic latających na miotłach

[103] Zob. R. Briggs, *Witches & Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, London 1996, s. 32–33.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Idea sabatu dość wolno jednak rozprzestrzeniała się poza obszar alpejski. Pojawia się rzadko nawet w *Młocie na czarownice.* Nadmierna „reklama" idei sabatu wśród elit zniechęcała je w gruncie rzeczy do prześladowań czarownic; była dla nich zbyt niewiarygodna i nacechowana gminną łatwowiernością. Nawet w czasach szczytowych prześladowań rola sabatu wydaje się bardzo niejasna – pytania o sabat były zwykle krótkie i zadawano je dla formalności. Prześladowania czarownic stały się możliwe na szerszą skalę, gdy w XV wieku chrześcijański diabeł przywdział wyjątkowo brutalną i wulgarną maskę[104], a duchowni doszli do przekonania, że czary nie są jedynie wytworem imaginacji, ale posiadają rzeczywistą moc, i że są herezją.

W XV wieku przed ukazaniem się *Młota na czarownice* najważniejszą pracą poświęconą czarostwu była praca wybitnego inkwizytora dominikańskiego Nicholasa Jacquiera *Flagellum haereticorum fascinatiorium* (1458) – punkt zwrotny w odbiorze czarostwa[105]. Jacquier jest pierwszym demonologiem w klasycznym tego słowa znaczeniu, porównywalnym z autorami pokroju Bodina, Remy'ego czy Del Rio. Praca Jacquiera, znana dziś jedynie z cytatów zamieszczanych w innych dziełach, zwalczała poglądy zawarte w *Canon Episcopi.* Po raz pierwszy zdefiniowano w niej czarostwo jako nową odmianę herezji, twierdząc, że czarownice były jakościowo inne od reszty społeczeństwa. Czarownice miały oddawać się bałwochwalstwu i popełniać jak najgorsze zbrodnie, z morderstwami włącznie. Trzydzieści lat potem ukazał się *Młot na czarownice* – szeroko dystrybuowany w całej Europie i popularyzujący wypracowany system wierzeń w czary, a papież Innocenty VIII w 1484 r. wydał bullę *Summis desiderantes affectibus*, uznającą czarownice za heretyczki i winne zadawania się z diabłem[106]. Dzięki Innocentemu VIII i *Malleus maleficarum* mag (*magician*), który dotychczas kontrolował demona wykorzystując go do swoich własnych celów, stawał się czarownikiem (*witch*), który jest sługą i czcicielem diabła. Psychologicznie

[104] R. Villeneuve, *Le diable dans l'Art. Essai d'iconographie comparée à propos des rapports entre l'Art et le Satanisme*, Paris 1957, s. 59–61; więcej o diable w sztuce zob. np. G. Bazin, *The Devil in Art*, w: *Satan*, red. B. de Jesus-Marie, London 1951, s. 351–367; D. Nicholls, *The Devil in Renaissance France*, „History Today", Nov. 1980, s. 25–30.

[105] Podstawowe informacje o N. Jacquierze zob. R. Hope Robbins, *Encyklopedia czarów i demonologii*, przeł. M. Urbański, Warszawa 1998, s. 158–159.

[106] Pierwszym papieżem, który uznał wróżbiarstwo i czarną magię za herezję, był Sykstus IV (bulle z lat: 1473, 1478 i 1483).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



19 Papież Innocenty VIII

różnica jest przerażająca. Diabeł przejmował w ten sposób inicjatywę; ukazywał się jako książę tego świata, który szuka ludzi, by ich sobie podporządkować[107].

Jeśli poszukać owej iskry uruchamiającej dalszy ciąg wydarzeń, jedno przynajmniej źródło – według Richarda Kieckhefera – jest jasne: silne parcie do reformy Kościoła na każdym jego szczeblu, obecne wszędzie w zachodnim chrześcijaństwie w następstwie soboru w Konstancji (1414–1418). Motyw konspiracyjnej sekty i rozwój stereotypu czarownicy zwiększył częstotliwość i zaangażowanie w ściganiu czarów w połowie wieku XV[108]. Sądy świeckie i kościelne powszechnie przyj-

[107] R. Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550–1650*, Oxford––New York 1989, s. 53–54.

[108] O różnych formach magii stosowanych w średniowieczu i ich przemianach, zob. artykuł R. Kieckhefera, *Magie et sorcellerie en Europe au Moyen Âge*, w: *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, red. R. Muchambled, Paris 1994, s. 17–44. Kieckhefer wprowadza czytelnika w świat magów renesansowych. Poświęca wiele uwagi jakże ważnym dla przełomu średniowiecza i renesansu praktykom magicznym, takim jak nekromancja, które walnie przyczyniły się

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

mowały wówczas procedurę inkwizycyjną i nie były niestety wolne od fanatyzmu. Czary jako kontrreligia pomagały od XV wieku stworzyć i skrystalizować teorię demonologiczną. Atakując przesądne wierzenia i praktyki oraz narzucając pobożności ludowej standardy wyższe od tych, których wcześniej wymagano, i które utrzymywano, inkwizytorzy/prokuratorzy wnosili swój wkład do reformy chrześcijaństwa. Często robili to niezręcznie i mieli niewiele zrozumienia dla popularnych zwyczajów, jakie próbowali wykorzenić. Program reformy – akcentuje Kieckhefer – był także wrogi kobietom, ponieważ moraliści widzieli w nich istoty szczególnie podatne na magię i zabobon wskutek ich rzekomej słabości moralnej i umysłowej[109]. W konsekwencji czarownica stała się postacią, która raczej przysparzała problemów, niż je rozwiązywała. Renesans przyniósł kolejne wstrząsy – rozwinęła się kultura świecka, odróżniająca się od matrycy kościelnej. Na nowo definiowano wówczas moralne granice społeczeństwa i w ich kontekście konieczne jest rozpatrywanie prześladowań czarownic.

Szaleństwo czarownic – era wczesnonowożytna

Przyjmuje się, że w okresie wczesnonowożytnym, w latach 1450 –1750 Europejczycy pociągnęli do odpowiedzialności sądowej od 100 000 do 200 000 czarownic. Mniej więcej połowa z nich została stracona[110]. W gruncie rzeczy jednak statystyka procesów o czary nie jest zagadnieniem pierwszorzędnej wagi. Ustępuje rangą takim zjawiskom, jak ustalenie ogólnych chronologicznych wzorców polowań na czarownice, sugerujących różne przyczyny nasilania się i opadania fali procesów w okresie obejmującym trzysta lat czy określenie kontekstu społecznego prześladowań czarownic.

do ukształtowania się dojrzałej doktryny czarostwa. Omawia także elementy szamańskie tychże praktyk oraz różne sposoby traktowania magii przez sędziów (różnicuje sądy świeckie i duchowne).

[109] Ibidem, s. 266.

[110] M.E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge 2000, s. 265.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Choć wierzenia w czary są obecne w każdej kulturze, szaleństwo czarownic nawiedziło jedynie Europę i terytoria, które przejęły jej wzorzec kulturowy (np. proces w Salem, Massachusetts[111]). Dlatego polowanie na czarownice często wiąże się ze szczególnym typem procesu cywilizacyjnego i jego przemianami. Tematyka podjęta przez Norberta Eliasa zainspirowała badaczy prześladowań czarownic[112]. Zdano sobie sprawę, jak silne zmiany zaszły w samokontrolowaniu – od interpersonalnego zewnętrznego przymusu do indywidualnego wewnętrznego przymusu, tak by spontaniczne i emocjonalne impulsy mogły być wyrażane tylko za zgodą „moralnego sumienia". Elias wiąże to zjawisko ze zmianą w formacji państwa.

Wyżej zasygnalizowano problem gwałtownych przemian, jakie zachodziły od końca wieku XV i w następnych stuleciach. Wątek ten wymaga uzupełnienia: w wieku XV i XVI w Europie zaczęły pękać stare struktury. Niepokój, poczucie bezsilności i anomii doświadczane przez ówczesnych wzmocnione zostały przez zmiany klimatyczne, demograficzne i niewyobrażalne dotąd odkrycia geograficzne. Społeczeństwo średniowieczne charakteryzowało się omalże mechaniczną solidarnością, małym wykorzystaniem energii i informacji. To nieskomplikowane społeczeństwo weszło w okres znaczących zmian jego struktury. Nie był to proces ani krótki, ani łatwy – zaczął się w renesansie i skończył w XVII wieku. Towarzyszyły mu ciągłe innowacje w nauce, polityce i religii. Innowacje te wprowadziły podstawowe zasady e l a s t y c z n o ś c i, a ostatecznym efektem przemian było powstanie nowego społeczeństwa[113]. Powstał wzorzec społeczeństwa, który reszta świata przejęła właśnie z uwagi na jego elastyczność, i którego różne warianty można dziś znaleźć wszędzie. Niemniej Europa do elastyczności została z m u s z o n a przez ciąg zmian niemających wcześniej ani później precedensu. (W latach 1550–1650 Europa doświadczała ciągłych inflacji, przejścia do kultury kupieckiej, okresów głodu (najgorszy przypadł na ostatnią dekadę XVI wieku) oraz kryzysu zatrudnienia i produkcji.) Wypracowanie tej najważniejszej – w moim odczuciu – cechy cywilizacji europejskiej było procesem bolesnym i okupionym wysoką ceną – także krwią czarownic.

[111] Na gruncie polskim panikę w Salem omawiał P. Stawiński, *Demonizm i czary w życiu społecznym purytanów amerykańskich okresu kolonialnego*, Częstochowa 1997.

[112] N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1980, s. 367–395.

[113] N. Ben-Yehuda, op. cit., s. 71.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Polowanie było efektem rozpaczliwej próby odbudowy naruszonych granic moralnych oraz odzyskania i odnowienia starego porządku. To produkt uboczny przechodzenia Europy do nowoczesności. Przypisywanie ówczesnym Europejczykom swoistej schizofrenii w odniesieniu do czarów jest bezzasadne[114]. Niektóre społeczeństwa, choć ekonomicznie zaawansowane, utrzymują silne nieracjonalne wierzenia jako centralne dla ich kultury[115]. Potrzeba ta w niemałym stopniu wyjaśnia akceptację szaleństwa czarownic przez ogół społeczeństwa wczesnonowożytnego.

Przygoda Europy z drukiem w przypadku czarownic zaowocowała fatalnymi rezultatami – bez możliwości masowego rozprzestrzeniania późnośredniowiecznych traktatów demonologicznych wierzenia w czarownice pozostałyby zapewne lokalnym folklorem alpejskim. Rozprawy te zapoczątkowały ogólnoeuropejskie prześladowania czarownic. Okres 1435–1500 jest zaledwie uwerturą do głównej fali polowania na czarownice w XVI i XVII wieku. Właśnie w tym czasie powstały liczne traktaty o czarach, a okoliczność ta jest zarówno odbiciem, jak i bodźcem do wzrostu liczby procesów[116]. Jednak linia czasu, z jaką mamy tu do czynienia, nie jest równią pochyłą – liczba procesów nie wzrasta wprost proporcjonalnie do zwiększającej się produkcji wydawniczej. Zamiast powoli nasilać się i przejść w nastroje powszechnej paniki końca XVI i początku XVII wieku, w pierwszej połowie XVI wieku liczba rozpraw sądowych utrzymała się na stałym poziomie, a na niektórych terenach spadła.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że okresy mniejszej intensywności europejskiego polowania na czarownice w pierwszej połowie XVI wieku odzwierciedlały fluktuacje na rynku dzieł dotyczących tej tematyki. Poza opublikowanym w roku 1525 *Tractatus de Hereticis et Sortilegiis* Paula Grillandusa aż do lat 70. XVI wieku niewiele napisano w sprawie prześladowań czarownic. Liczba oskarżeń osiągnęła nigdy wcześniej nie

[114] Zob. np. uwagi E. Williama Montera o paradoksie kilku Bodinów – politycznego naukowca i łowcy czarownic, pioniera ekonomii i eksperymentującego fizyka, religijnego sceptyka i poważnego rachmistrza. Bodin jest jednak – jak słusznie zauważa Monter – paradoksem stworzonym przez nas; w swoich własnych oczach był nie tylko konsekwentny, ale i metodyczny; *Inflation and Witchcraft: The Case of Jean Bodin*, w: *Action and Conviction in Early Modern Europe: Essays in Memory of E.H. Harbison*, red. T. Rabb i J. Siegel, Princeton 1969, s. 375.

[115] R. Marshall, *Witchcraft. The History and Mythology*, Wigston 1995, s. 115.

[116] B.P. Levack, *Polowanie…*, s. 198.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



20 Jan Ziarnko, *Sabat czarownic* (zwany w Baskonii *aqualarre*)

notowany poziom w okresie 1575–1625, kiedy bardzo wzrosła liczba książek na temat czarów. Najpopularniejszy traktat późnośredniowieczny *Malleus maleficarum,* wydany po raz pierwszy w 1486 roku, był wznawiany do roku 1520, ale przez następne sześćdziesiąt lat, aż do roku 1580 brak było nowych edycji. Dopiero od tej daty rozpoczyna się jego renesans i wydaje się go systematycznie aż do połowy XVII wieku, i właśnie w tym okresie pojawia się polskie tłumaczenie *Młota na czarownice* (1614).

Zamiast nieustannego polowania w Europie wystąpiły w rzeczywistości dwie oddzielne kampanie: wcześniejsza o ograniczonym zasięgu geograficznym, pod koniec XV w. i o wiele intensywniejsza, na szeroką skalę, pod koniec XVI i w XVII wieku. Najostrzejsza faza polowania kończy się wraz z pokojem westfalskim (1648). Fakt ten był spowodowany kilkoma czynnikami: 1. polowanie przerwała armia z północy; 2. charakter i formy polowania podkopały sam proces; 3. liczba egzekucji i koszty zorganizowania procesów były zbyt wysokie zarówno ekonomicznie, jak i społecznie; polowanie było po prostu za drogie[117].

Polowanie na czarownice przetrwało na terenach oddalonych od centrum. Kiedy procesy zanikały w Niemczech i Francji, w latach 60. XVII wieku zainteresowano się nimi na większą skalę w Skandynawii.

[117] N. Ben-Yehuda, op. cit., s. 68–69.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Nowa Anglia jest jeszcze bardziej spektakularnym przykładem – tu największe prześladowania dotknęły czarownice w ostatniej dekadzie XVII wieku[118]. W XVIII wieku procesy czarownic nadal nękały takie kraje, jak Polska i Węgry.

Powracając do wątku zahamowania procesów o czary na początku XVI wieku trzeba podkreślić, że było to częściowo spowodowane przez współoddziaływanie trzech czynników: sceptycyzmu ludzi wykształconych, początkowego szoku reformacji i zdystansowania dołów społecznych wobec kwestii czarownic. Choć humaniści nie zajęli się zbiorczą koncepcją czarów, ludzie pokroju Erazma z Rotterdamu, Alciantiego, Pomponazziego i Agrippy zaatakowali zarówno jej elementy, jak i scholastyczną mentalność. W swoich wypowiedziach kładli nacisk na to, że magię można uprawiać w sposób naturalny, i że czarownice są nieszkodliwymi istotami. Przypominali, że klęski naturalne, których doświadcza ich otoczenie, są raczej efektem gniewu Bożego niż działania czarownic. Taka wykładnia zdarzeń trafiała do tej części elity rządzącej, która brzydziła się gminną łatwowiernością.

Trudno zabierać głos odnośnie do osób, które nie znały pisma, niemniej jest rzeczą oczywistą, że aby poglądy społecznej i duchowej elity stały się „poglądami panującymi", należało je „przełożyć" na język zrozumiały dla wszystkich. Wydłużało to bardzo proces absorpcji uczonych wywodów demonologów przez masy społeczne. Zajmowali się tym przeważnie kaznodzieje, którzy utrzymywali bezpośredni kontakt z wiernymi. To parafialni księża, zakonnicy i misjonarze wyjaśniali ludowi podstawowe tezy teologiczne i wpajali zasady chrześcijańskiego postępowania. To oni wykorzeniali grzeszne poglądy i mieli po temu fachową literaturę. Dopóki *litterati* (nie tylko duchowni) nie przekonali ogółu o konieczności karania czarownic w sądzie, lud nie kwapił się do ich oskarżania. Nie był to proces łatwy – audytorium nie zawsze przyjmuje wszystkie treści podawane przez informatora.

Jak wykazali P. Bogatyriew i R. Jakobson, folklor istnieje na zasadzie poddawania się swego rodzaju „wstępnej cenzurze" ze strony słuchaczy: audytorium wybiera utwory możliwe do przyjęcia, odrzucając pozostałe i prawo do funkcjonowania uzyskuje tylko to, co zostało przez audytorium zaaprobowane, przyjęte i przypadło mu do gustu. W odróżnieniu

[118] Zob. najbardziej interesujące prace na ten temat: P. Boyer i S. Nissenbaum, *Salem Possessed*, Cambridge 1974; J. Demos, *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of Early New England*, New York 1982.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



21 Palenie czarownic w Mora, Szwecja

od literatury, w której możliwa jest niezgodność między wymogami środowiska i utworem, tak że dzieło raz odrzucone przez publiczność istnieje nadal i może w przyszłości zyskać nowe życie, w folklorze „prewencyjna cenzura" jest bezwzględna i produkty istniejącej twórczości, którym społeczność odmawia socjalizacji, skazane są na zagładę[119]. W tym kontekście traktaty demonologiczne były bombami z opóźnionym zapłonem, czekającymi na swoich odbiorców. Nie ulega wątpliwości, że pewien stopień znajomości pisma był niezbędnym warunkiem wszczęcia pankontynentalnego polowania na czarownice.

[119] Za A. Guriewiczem, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Z. Dobrzyniecki, Warszawa 1987, s. 17.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Tylko Europa spełniła wszystkie niezbędne warunki wstępne umożliwiające uruchomienie prześladowań czarownic. Zbiegły się w czasie takie czynniki, jak: 1. zwiększone zainteresowanie Kościoła procesami; 2. wypracowanie teorii i doktryny demonologicznej (zbiorcza koncepcja czarów); 3. rozwój nowożytnego państwa narodowego; 4. powszechne stosowanie elementów procedury inkwizycyjnej; 5. rozpad starych struktur – kryzysy ideologiczne, polityczne, społeczne i ekonomiczne epoki; 6. reformacja; 7. zmiana roli kobiety w społeczeństwie; 8. wiejska (lub preindustrialna) ekonomia; 9. powszechna wiara w czary wśród mas społeczeństwa. Ta wieloczynnikowość uwarunkowań powodowała, że polowanie działało na wielu poziomach, od osobistego do politycznego, i różne elementy układu mogły spełniać rolę języczka u wagi. Dlatego właśnie czarownice za każdym razem idealnie dopasowywały się do niszy



22 Egzekucja czarownic w Chelmsford

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

społecznej, którą im wyznaczyło społeczeństwo[120]. Spośród czynników warunkujących prześladowania czarownic część wymaga komentarza i bliższej prezentacji. Nie wszystkie są istotne w przypadku Polski – tym poświęcę mniej uwagi.

Organizacją wpisaną na stałe w historię szaleństwa czarownic jest Kościół katolicki. Wniósł największy wkład w wypracowanie zbiorczej koncepcji czarów i teorii czarostwa. Stworzenie doktryny czarostwa o silnych znamionach ideologii antyreligijnej było warunkiem *sine qua non* polowania. Dlaczego właśnie takiej? Odpowiedź na to pytanie leży dokładnie w antynomicznym charakterze ideologii. Tylko czarownice i czarostwo mogło być brane pod uwagę, ponieważ żadna grupa heretycka, czy to wyimaginowana, czy realna, nie zagrażała chrześcijaństwu. Stworzenie ideologii czarostwa i skomplikowanej ideologii religijnej było bezpośrednim skutkiem potrzeby teoretycznego wyjaśnienia chaosu i anomii epoki, nie zabezpieczyło jednak ówczesnych przed zmianą społeczną[121].

Wyżej sygnalizowano, że stosunek Kościoła do kwestii polowania na czarownice nie był jednorodny i zmieniał się w trakcie prześladowań czarownic. Można jednak zaobserwować na Kontynencie następującą tendencję: tam, gdzie Kościół miał silną pozycję, nie było polowania zakrojonego na szeroką skalę (Włochy, Hiszpania, Polska), natomiast Kościół zagrożony kryzysem angażował się w przygotowanie podwalin prześladowania czarownic. W czasach papiestwa i średniowiecznej monarchii wierzenia poddanych nie bardzo interesowały władców, a ostateczny los ich dusz był sprawą specjalistów od spraw religii – mnichów i księży. Od XV wieku w Kościele pojawiały się dążenia do reformy i rzeczywistego schrystianizowania chłopstwa.

Reformujący się Kościół (zarówno przedreformacyjny, jak i kontrreformacyjny) oraz wyznania reformowane osiągnęły swój cel: udało się skutecznie schrystianizować chłopstwo; nastąpił niespotykany wcześniej rozwój osobistej religijności w tej warstwie – jednego z koniecznych warunków wstępnych polowania[122]. Reformacja i kontrreformacja przy

[120] Zob. R. Briggs, *'Many Reasons Why': Witchcraft and the Problem of Multiple Explanation*, w: *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief* (dalej: *Witchcraft in Early Modern Europe*), red. J. Barry, M. Hester, G. Roberts, Cambridge 1999, s. 49–63.

[121] N. Ben-Yehuda, op. cit., s. 72.

[122] Ch. Larner, *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*, Oxford 1984, s. 89.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

całej ich sprzeczności sprzyjały bardziej konsekwentnej chrystianizacji ludności Europy i spirytualizacji religijności, przynajmniej w miastach. Zarówno Luter, Kalwin, jak i Loyola wychodzili z założenia, że masy pozostawały nieschrystianizowane. Dlatego okres XVI–XVIII wieku to okres „drugiego chrześcijaństwa", bardziej totalnego niż w średniowieczu. Rysujący się jednak dystans między chrześcijaństwem miejskim a religijnością wiejską, niedostatecznie ukrywającą pogaństwo podstawowej masy społeczeństwa sprawiał, że na tej linii powstawały napięcia[123].

W XVI wieku do katolickiego dyskursu demonologicznego żywo włączyli się protestanci. Nie mogli pozostać obojętni wobec problemu spisku osób wyrzekających się chrześcijańskiego chrztu, oddających duszę diabłu i starających się obalić dotychczasowy porządek społeczny. Marcin Luter pod jednym względem był gorącym zwolennikiem katolików – wierzył w czary i uważał, że czarownica, która szkodzi na majątku czy zdrowiu, powinna być spalona, bo zawarła pakt z szatanem[124]. Fakt, że reformator obserwował w ciągu swego życia zahamowanie intensywności prześladowań czarownic, nie sprawił, że jego wiara w czary była mniej żywa – wystarczy przypomnieć jego komentarz do osławionego ustępu z Księgi Wyjścia 22,18: *Es ist ein überaus gerechtes Gesetzt, da die Zauberinnen getötet werden, denn sie richten viel Schaden an, was bisweilen ignoriert werden, sie können nähmlich Milch, Butter und alles aus einem Haus stehlen, indem sie es aus einem Handtuch, einem Tisch, einem Griffmelken, das ein oder andere gute Wort sprechen und an die Kuh denken. Und der Teufel bringt Milch und Butter zum gemolkenen Instrument. Sie können ein Kind verzaubern, da es ständig schreit und nicht isst, nicht schläft Auch können sie geheimnisvolle Krakheiten im menschlischen Knie erzeugen, da der Körper verzehrt wird. Wenn du solche Frauen siehst, sie haben teulische Gestalten, ich habe einige gesehen. Deswegen sind sie zu töten*[125]. Poglądy Marcina Lutra podzielał kluczowy protestancki in-

[123] Zob. J. Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971, s. 227–249.

[124] Podobnie jak jego współcześni, Luter wiarą w czary nasiąkał od dzieciństwa – jako dziecko obserwował swoją matkę, która bała się czarownicy. Moc czarownicy osłabła, kiedy ślady jej stóp wrzucono do rzeki. W 1516 r. odnotował też fakt, że liczba czarownic była szczególnie duża w czasach jego dzieciństwa.

[125] J. Haustein, *Martin Luter Stellung zum Zauber- und Hexewesen*, Stuttgart 1990, s. 123.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

kwizytor Benedykt Carpzov – autor *Practica rerum criminalium* (1635), protestanckiego odpowiednika *Malleus maleficarum*. Protestanci ścigali czarownice z niemal równą gorliwością, jak katolicy. Zarówno jedni, jak i drudzy czuli wszechogarniające zagrożenie.

Rola, jaką reformacja odegrała na początku XVI wieku w ograniczeniu liczby procesów czarownic, jest złożona i problematyczna, ale wpływ zarówno katolickiej, jak i protestanckiej reformy na wzrost liczby procesów czarownic na przełomie XVI i XVII wieku jest niewątpliwy. Niemniej we wczesnym okresie reformacji dezintegracja średniowiecznego chrześcijaństwa i nasilenie się kontrowersji wokół tego procesu przyczyniły się do zahamowania zjawiska. Charakterystyczne, że odrzucenie przez protestantyzm katolicyzmu rzymskiego w sposób naturalny wywołało wśród reformatorów pragnienie sformułowania własnych teorii dotyczących czarów niż opierania się na piętnastowiecznych koncepcjach katolickich demonologów i inkwizytorów. W istocie jednak teoria protestancka była ostatecznie pod wieloma względami nie do odróżnienia lub bardzo podobna do katolickiej, ale proces ukształtowania się nominalnie protestanckiej teorii wymagał pewnego czasu.

Odłamy chrześcijaństwa, które w wieku XV i następnych na nowo zaangażowały się w proces chrystianizacji Europy, można postrzegać nie tylko jako autonomiczne systemy wierzeń, ale jako obowiązujące ideologie. Wśród rzeczy, które one uprawomocniały i utwierdzały, były: czystość i kontrola moralna, pojmowane szerzej jako poczucie prawa i porządku. Zjawisko to wiąże się z dominującym motywem epoki wczesnonowożytnej – formowaniem się nowoczesnego państwa narodowego. Dobry obywatel, według oficjalnego sposobu myślenia, równał się, jak oficjalnie twierdzono, dobremu chrześcijaninowi. Kampanie na rzecz czystości moralnej i ideologicznej czy też na rzecz prawa i porządku zmierzały do wytworzenia dewiantów, m.in. czarownic. Stare mizoginistyczne idee wchodziły w reakcję z nowymi procesami religijnymi, politycznymi i społecznymi[126].

Czarownice zostały w ten sposób uwikłane w proces kształtowania się nowoczesnego państwa narodowego. W przypadku Polski często podnoszona w zachodniej historiografii przedmiotu kwestia centralizacji państwa i narodzin absolutyzmu ma jednak ograniczone zastosowanie – nie było u nas wyszkolonej, dobrze rozwiniętej organizacji prawnej,

[126] J.A. Sharpe, *Witchcraft and Women in Seventeenth-Century England: Some Northern Evidence*, „Continuity and Change", 6 (1991), s. 181; zob. szerzej Ch. Larner, *Was Witch Hunting Women Hunting?*, „New Society", 58 (1981).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

silnego lokalnego aparatu sprawiedliwości czy łatwo dostępnego centralnego wymiaru sprawiedliwości.

Polskie władze państwowe nie były zainteresowane w ściganiu czarownic i nie upatrywały w polowaniu okazji do zebrania informacji o niebezpiecznych osobach, które były nieprzyjaciółmi Boga, państwa i ludzi. Problem ideologii chrześcijańskiej w służbie państwa wymaga w odniesieniu do Polski przeformułowania. O ile domniemane wspólniczki szatana nie były u nas przedmiotem zainteresowania państwa, o tyle ówczesnym Polakom nie był obojętny problem ideologii chrześcijańskiej w służbie władzy lub bardziej właściwie: ideologii chrześcijańskiej w służbie z i e m i a ń s t w a i ideologii chrześcijańskiej w służbie m i e s z c z a ń s t w a, do czego jeszcze wrócę.

Prawdopodobnie najbardziej charakterystyczną cechą europejskiego polowania na czarownice jest polowanie na kobiety – mężczyźni stanowili jedynie około 20–25% ogółu oskarżonych. Jednak wielu badaczy czarostwa, także najwybitniejsi, jak Christina Larner, podkreśla: *Witchcraft was not sex-specific but it was sex-related*[127]. Rodzący się kapitalizm wpłynął na stosunki demograficzne i strukturę rodziny – szczególnie zaś zmieniała się rola kobiety i sposób postrzegania jej ciała[128]. To, co odróżnia Europę w kwestii małżeństwa od innych kultur, to: 1. wysoki wiek w chwili zawierania małżeństwa, 2. duża liczba ludzi, którzy nigdy go nie zawarli. Konsekwencją zwiększającej się liczby niezamężnych kobiet były częstsze przypadki dzieciobójstw i stosowania antykoncepcji. Kaznodzieje utrwalali dwa modele idealnej kobiety zamężnej: niewiasty silnej, prowadzącej rodzinę, wychowującej dzieci i służącej mężczyźnie (biblijna Sara) oraz istoty cichej, spędzającej większość czasu na modlitwie, pokornie wypełniającej swe obowiązki i gardzącej światem (Rachela). Macierzyństwo stanowiło zawód i tożsamość kobiety. Tymczasem śmiertelność dzieci wahała się w Europie od 20 do 50%, a dzieciobójstwo było, obok czarów, najczęstszym powodem skazywania kobiet na śmierć[129].

[127] Ch. Larner, *Witchcraft and Religion*, s. 88.

[128] A. Louth, *The Body in Western Catholic Christianity*, w: *Religion and the Body*, red. S. Coakley, Cambridge 1997, s. 116; zob. też uwagi o ciele: S.F. Matthews Grieco, *The Body, Appearance, and Sexuality*, w: *A History of Women in the West*, red. N. Zemon Davis, A. Farge, t. III, *Renaissance and Enlightenment Paradoxes*, Cambridge–London 1993, s. 46–84.

[129] M.L. King, *Kobieta*, w: *Człowiek renesansu*, red. E. Garin, Warszawa 2001, s. 285–292.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Świat wczesnonowożytnego mieszczaństwa przyswoił sobie zalecenia Kościoła odnoszące się do moralności seksualnej bardziej niż kiedykolwiek wcześniej świat rustykalny. Realne wdrożenie w życie zaleceń duchownych przychodziło jednak z trudem, gdyż zarówno kultura renesansu, jak i baroku promowały w niektórych swoich aspektach doświadczanie przyjemności, także tych ze sfery seksu[130].

Kwestia nowej pozycji prawnej i ekonomicznej kobiety w mieście i gospodarce nowożytnej, która – jak się później okaże – wymusiła na kobietach ograniczanie liczby członków rodziny oraz większą kontrolę urodzin, sprowadza się zasadniczo do problemu: jaka jest właściwa postawa kobiety wobec instytucji rodziny? Odpowiedź związana jest z kulturową definicją kobiety i jej funkcją społeczną[131]. Nowy ład ekonomiczny, który pojawił się w epoce nowożytnej, rozsadzał stare ramy, do których starano się dopasować rzeczywistość. Świat idei, podobnie jak świat pieniądza, wstrząsany był we wczesnej nowożytności kryzysami, które również oddziaływały na wzorce kobiety świętej i kobiety-czarownicy.

Przekonanie o społecznej i duchowej niższości kobiet było powszechne w całym średniowieczu. Korzenie niskiego statusu kobiet w epoce wczesnonowożytnej sięgały bardzo głęboko. Status kobiety był niski, nawet w okresie „miłości dworskiej". Fundamentalną zasadą chrześcijańskiego dogmatu było podporządkowanie kobiet, tym bardziej że były narzędziem diabła. Jakub Sprenger i Henryk Krämer, autorzy *Młota na czarownice*, twierdzili wręcz, że łacińskie słowo *femina* pochodzi od „f" – jak *fides* (wiara) i *minus* (mniej). Co ciekawe, protestanci, którzy tak silnie sprzeciwiali się inkwizycji, zaakceptowali rewelacje Sprengera i Krämera.

Widoczna jest korelacja między statusem kobiet w danym regionie Europy a nasileniem polowania: im wyższy był status kobiety, tym mniejsze były prześladowania czarownic. Protestanccy reformatorzy w gruncie rzeczy prezentowali zachowawcze poglądy o roli kobiety w społeczeństwie. Luter zasadniczo postrzegał kobiety jako istoty stojące niżej niż mężczyźni. Ich ciała były nie tylko siedliskiem próżności, impulsów i nieokiełznanych emocji; kobiety były również niezdolne do

[130] G. Hawkes, *A Sociology of Sex and Sexuality*, Buckingham 1996, s. 32–33.

[131] Zob. np. propozycje: C. Matalene, *Women as Witches*, „International Journal of Women's Studies", 1 (1978), s. 584.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



23 Martin Treu, *Kłótnia domowa*

pogłębionej refleksji i przyjęcia odpowiedzialności za swe postępowanie poza domem. Ich królestwem była plotka. Z drugiej strony Luter darzył kobiety sympatią i podkreślał, że mężczyźni są od nich zależni w wielu sferach życia. Twierdził również, że bez kobiet znana ówczesnym rzeczywistość (domostwa, miasta, życie ekonomiczne etc.) załamałaby się – mieszczański ideał kobiety we wczesnym protestantyzmie zakładał jej całkowite przypisanie do domu[132]. Kobiecie zamężnej, której status

[132] Zob. W. Pałubicki, *Marcin Luter a społeczny status kobiety*, w: *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, red. J. Iluk, D. Mariańska, Gdańsk–Koszalin

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

pisma Lutra podnosiły, przyznawał on w związku z tym pewne prawa – zwłaszcza prawo do rodzenia i wychowywania dzieci. Kalwin podobnie jak Luter uważał, że kobieta powinna być podporządkowana mężczyźnie (podporządkowanie nie oznaczało jednak degradacji). Dopiero pod wpływem idei oświecenia i postępu nauk przyrodniczych uznano równość kobiety i mężczyzny pod względem psychosomatycznym. Wiele zasług na tym polu położył teolog protestancki Friedrich Schleiermacher, który głosił świętość natury i zmysłowej sfery człowieka.

Szczególnie dojmująca była starość kobiety – zwłaszcza kobiety samotnej. Zjawisko to, bogato udokumentowane na obszarze Europy preindustrialnej, posiada analogie w innych częściach świata, także w kulturach prymitywnych, znakomicie wplatając się w model prześladowań czarownic. Omawiając realia afrykańskie Denise Paulme-Schaeffner opisuje, że godna pożałowania jest sytuacja kobiety wdowy nieposiadającej dzieci, która nie mogła wyjść powtórnie za mąż z racji swego podeszłego wieku i staje się ciężarem dla braci i bratanków męża. Być może nawet zostanie uznana za czarownicę odpowiedzialną za ostatnie niepowodzenia grupy, ponieważ jest żywiona z litości[133]. Analogicznie na monstrualność moralną i fizyczną starości w Europie zwraca uwagę René Girard, według którego obsypana brodawkami twarz quasi-mitologicznej starej czarownicy wprost woła o prześladowanie[134].

Fakt, że większość oskarżonych i skazanych za czary to kobiety, sprawia, że aspekt *gender* jest kluczowy dla zrozumienia prześladowań czarownic i skłania do szukania ich przyczyn w patriarchalnych stosunkach społecznych. Pozostają jednak do rozstrzygnięcia następujące kwestie: Czy męska dominacja i ginofobia były częścią średniowiecznej tradycji, czy też relacje *gender* zmieniły się w renesansie w taki sposób, że mogą wyjaśnić prześladowania czarownic? Czy regionalne i czasowe wariacje polowania odzwierciedlają dynamikę przemian relacji między płciami? Czy status i społeczna rola kobiet zmieniły się w jakiś kluczowy sposób w okresie wierzeń w czarownice, by można przyjąć, że prześladowanie czarownic było odpowiedzią na kryzys patriarchalizmu?

1997, s. 135–147; szerzej o problemie zob.: Ch. Jenkins Blaisdell, *The Matrix of Reform: Women in the Lutheran and Calvinist Movements*, w: *Triumph over Silence. Women in Protestant History*, red. R.L. Greaves, Westport–London 1985, s. 11–44.

[133] D. Paulme-Schaeffner, *Kobieta w rodzinie*, w: *Etnologia. Wybór tekstów*, red. Z. Sokolewicz, Warszawa 1969, s. 150.

[134] R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1991, s. 74.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Wreszcie, co kobieta musiała zrobić, aby w wyobrażeniu ogółu stać się zaprzeczeniem kobiecości?

Christina Larner zwraca uwagę, że połączenie elementów dotychczas rozdzielnych wykreowało wizerunek kobiety tożsamy z czynnikiem destabilizującym i zagrożeniem ładu społecznego. Dlatego właśnie w prawie karnym uznano ją stopniowo za odpowiedzialną za własne uczynki (niektóre przestępstwa z udziałem kobiet, takie jak cudzołóstwo, prostytucja, dzieciobójstwo). W rezultacie zachowanie kobiet w sytuacjach konfliktowych stało się przedmiotem publicznego zainteresowania. Z drugiej strony J.A. Sharpe twierdzi, że czarownice były nie tyle ofiarami mężczyzn, starających się utrwalić ład patriarchalny, ile innych kobiet, ponieważ to one właśnie w większości były oskarżycielami domniemanych czarownic. Tego rodzaju wyjaśnienie zjawiska nie traktuje jednak kwestii *gender* całościowo, z uwzględnieniem w pełni sytuacji kobiet[135].

Szerzyły się poglądy mizoginistyczne. Wpływowe umysły (jak np. William Perkins) utrzymywały, że kobiety są moralnie słabą płcią; chętnie powoływano się na przykład Ewy, aby podtrzymać to twierdzenie. Wyznawcą podobnych idei był między innymi Francesco Maria Guazzo, autor *Compendium maleficarum* (1608), w którym twierdził, że kobiety dowodziły swego zdegradowania poprzez kopulowanie z diabłem, a głupoty przez kontynuowanie tej znajomości. Alexander Roberts, autor *A Treatise of Witchcraft* (1616), akcentował, że kobiety są bardziej okrutne i ciekawskie, i że chcą posiąść wiedzę o rzeczach, o których nie przystoi im wiedzieć etc.[136] Podobne idee bliskie były tak opiniotwórczym postaciom, jak Jean Bodin czy Benedykt Carpzov. Do jakiego stopnia drażliwym problemem była kwestia kobiet, ukazują również badania H.C. Erika Midelforta z obszarów południowo-zachodnich Niemiec. Midelforta uderzyła wysoka liczba niezamężnych kobiet na terenie objętym jego badaniami[137]. Według niego był to wyraz ogólnego „wzorca europejskiego małżeństwa", w którym, w przeciwieństwie do ludów pozaeuropejskich, ludzie brali ślub bardzo późno. Deficyt ziemi i inne ekonomiczne przeszkody odwlekały założenie rodziny. W rezultacie wiele młodych kobiet i mężczyzn musiało czekać do wieku

[135] J.A. Sharpe, *Witches and Persecutions Societies*, „Journal of Historical Sociology", 3 (1990), s. 75–86.

[136] Idem, *Witchcraft and Women in Seventeenth-Century England: Some Northern Evidence*, „Continuity and Change", 6 (1991), s. 179.

[137] H.C. Erik Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562 –1684. The Social and Intellectual Foundations*, Stanford 1972.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

dobrze po dwudziestce lub nawet tuż po trzydziestym roku życia. Młodzi kawalerowie byli wciągani w system wojskowy i inne męskie instytucje, a dziewczyny zostawały we wsiach i tworzyły znaczną, lecz trudną do zdefiniowania grupę – stanowiły przedmiot drwiny i były przedmiotem podejrzeń związanych ze sferą seksu.

Podobna sytuacja została zarejestrowana przez badaczy szwedzkich. W Szwecji niezależność kobiet wyrażała się w fakcie, że w wielu miejscach powierzano im zadanie przekazywania nowym pokoleniom kosmologicznej i transcendentnej tradycji ludowej. W Dalarnie w trakcie prześladowań czarownic ta właśnie rola społeczna kobiet była postrzegana jako niebezpieczna przez niektórych księży. Uważali oni, że aby chronić dzieci przed złym wpływem kobiet, powinno się zakładać szkoły. W parafiach widoczny był brak równowagi liczbowej między płciami – wojny kontynentalne drastycznie zmniejszyły liczbę dorosłych mężczyzn. W czasach prześladowań na 100 mężczyzn między 14 a 45 rokiem życia przypadało ponad 200 kobiet. Świat Boga i mężczyzn został postawiony – według Bengta Ankarloo – jako opozycja w stosunku do świata szatana, kobiet i demonicznych fantazji (swobodne świętowanie (sabat–uczty), wolny seks i nadnaturalna wolność latania w powietrzu). Mężczyźni, w jego ujęciu, nie wiedzieli, jak inaczej zareagować na dysproporcje demograficzne i wynikające z nich konsekwencje[138].

Wyobrażenie kobiety-czarownicy wspierała intensywnie sztuka. *Malleus maleficarum* opisywał czarownicę w sposób tak szczegółowy (jej cechy charakterystyczne, działania, także popęd płciowy), że z łatwością można ją było odwzorować w sztukach plastycznych. Poza tym przypisywane czarownicom dewiacje seksualne były jednym z pretekstów, których poszukiwali artyści renesansu dla przedstawienia nagości. Przemiany w wizualizacji czarownic w XV i XVI wieku znakomicie odzwierciedlają ilustracje zamieszczane w traktatach demonologicznych. O ile np. piętnastowieczne edycje traktatu Ulricha Molitora *De lamiis et pythonicus mulieribus*[139] zawierają wyobrażenia mężczyzn-czarowników (wszystkie wydania miały te same drzeworyty aż do 1545 roku), o tyle w połowie XVI wieku pojawiły się nowe, bardziej eleganckie ilustracje, odzwierciedlające dominującą tendencję. Dla kształtowania wizerunku

[138] Zob. B. Ankarloo, *Trolldoms processerna i Sverige*, Stockholm 1984 (I wyd. 1971).

[139] 1488, 1489,1494, 1495, 1498 i dwa wydania około 1500 po łacinie oraz jedno po niemiecku w 1493 *Von den Hexen und Unholden.*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



24 Hans Baldung Grien, *Czarownice*

kobiety-czarownicy w oczach masowego odbiorcy nie sposób przecenić coraz popularniejszych od renesansu druków ulotnych. Źródła te uparcie przedstawiają stereotypowy obraz czarownicy: kobiety z miotłą lub ożogiem, przygotowującej się do sabatu lub w nim uczestniczącej. Za prawdziwe demony ówcześni uznawali jednak kobiety, które próbowały wyzwolić się z więzów narzucanych im przez patriarchalne społeczeń-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

stwo – wiele ilustracji przedstawia kobiety ośmieszające i bijące mężczyzn, zatem zagrażające ich dominacji[140].

Badacze procesów czarownic oraz psychiatrzy historyczni z coraz większą uwagą przyglądają się dziełom artystów, poszukując kluczy do zrozumienia zjawiska. Wybitny szwabski *Hexenbilder* – Hans Baldung Grien – jako pierwszy przedstawił masowej publiczności sztychy, odsłaniające „prawdziwą" naturę czarownic. W serii druków i rysunków z lat 1510–1544 Baldung drobiazgowo sportretował różne działania czarownic – szczególnie znany jest drzeworyt z 1510 r. *Czarownice*. Malarz nadawał wizualną formę mitom kulturowym, które już w XV wieku zostały opisane w traktatach – lot, orgie, kanibalizm i inne. Baldung przedstawia czarostwo jako zjawisko wybitnie kobiece, którego podstawy znajdują źródło przede wszystkim w kobiecej seksualności. Sztych ukazuje seksualny ekshibicjonizm czarownic, a ich fantazje wyobraża powietrzny demon w postaci kozła. Kobiety nie mają żadnego pana, ale nie są bezpańskie – są wolne i wszechmogące. To odbicie obaw mizoginistycznych autorów, twierdzących, że seksualna natura kobiety popycha ją do grzechu.

W późniejszej wersji czarownic przed odlotem na sabat (1514) Baldung koncentruje się na erotycznych i wprowadzających w trans właściwościach maści czarownic. Wersja sztychu z roku 1510 bardziej intelektualizuje okultystyczne źródła mocy czarownic; sugeruje zainteresowanie Baldunga wiedzą renesansowego maga. Nasycone erotyzmem prace uderzają jednak w tony satyryczne – jak większość intelektualistów malarz nie był w stanie przełknąć wszystkich fantazji o czarownicach, ale akceptował system jako taki. Tę postawę najpełniej chyba wyraża drzeworyt z 1544 roku – *Zaczarowany parobek* – przedstawiający historię czarownicy, która przemienia się w konia, by udać

[140] Zob. ilustracje zebrane przez J. Nurse, *She-Devils, Harlots and Harridans in Northern Renaissance Prints*, „History Today", July 1998, s. 41–48; ukazał się także artykuł o oddziaływaniu na wierzenia w czary i magię w okresie wczesnonowożytnym czasopism: O. Davies, *Newspapers and the Popular Belief in Witchcraft and Magic in the Modern Period*, „ Journal of British Studies", 37, April 1998, s. 139–165. Choć większość artykułu jest poświęcona tytułom XIX- i XX-wiecznym, część tekstu omawia angielskie tytuły osiemnastowieczne. O angielskich pamfletach związanych z czarami zob. J.H. Marshburn, *Murder & Witchcraft in England, 1550–1640 as Recounted in Pamphlets, Ballads & Plays*, Norman Oklahoma 1971.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

się na sabat[141]. Ani Baldung, ani nikt inny, niezależnie od poziomu wykształcenia, nie był w stanie zakwestionować skuteczności systemu, na którym wspierało się nie tylko czarostwo, ale cały system okultystyczny i wiara w siły nadnaturalne.

Artyści sprawiali, że mit czarownicy stawał się rzeczywistością – wielu z nich interesowało się zresztą okultyzmem, m.in.: Bosch, Breughel, Teniers czy Rembrandt[142]. Malarze północni, tacy jak Łukasz Cranach, łączyli czary z melancholią. Obraz Cranacha z 1528 r. przedstawia *Melancholię* w typowo renesansowy sposób. To samotna postać kobieca – współczesna niemiecka dziewczyna – której modna suknia sugeruje, że jest kobietą wiodącą życie dostatnie i bezpieczne. Obok niej na tarasie niewinnie bawią się putta. Ale w tej wyidealizowanej scenerii pojawia się strefa cienia: pochód księcia ciemności, który prowadzi na sabat nagie kobiety, prawie wszystkie postaci z orszaku to kobiety (!)[143]. Cranach, członek rady miejskiej Wittembergi, wyraża w ten sposób podejrzenia wstrzemięźliwego świata mieszczańskiego, że zachowanie pewnych jednostek, szczególnie niektórych kobiet, wskazuje na melancholię, co pozwala domniemywać, iż mają one powiązania z diabłem i okultyzmem.

Czarownice kłębiły się także w najpopularniejszych ówczesnych drukach – prognostykach i kalendarzach. W wyobrażających planety sztychach, tak popularnych od połowy wieku XVI, artyści skoncentrowali się na Saturnie, który był uważany za patrona czarownic. Typowe są sztychy Henri Leroya, np. *Saturn i jego dzieci*. Wśród dzieci Saturna znajduje się wiele czarownic, podzielonych na grupy pod względem rodzaju przypisywanych im praktyk, takich jak: lot, orgiastyczny taniec, nekromancja czy kanibalizm. Mit o możliwościach przyjmowania przez czarownice kształtów różnych zwierząt znajdował doskonałą pożywkę

[141] D. Hoak, *Art, Culture, and Mentality in Renaissance Society: The Meaning of Hans Baldung Grien's „Bewitched Groom"* (1544), „Renaissance Quarterly", 38 (1985), s. 490. Hoak w swoim artykule przedstawia alzacką opowieść „*Die Hexe als Pferd*", która ma służyć lepszemu zrozumieniu drzeworytu, a także hipotezę M. Préaud, że to sam parobek udaje się na sabat.

[142] Przemiany wątków czarowskich w sztuce polski czytelnik może zaobserwować np. w pracy O.S. Rachleffa, *Okultyzm w sztuce*, przeł. J. Korpanty, I. Liberek, Warszawa 1993.

[143] D. Hoak, *The European Witchcraze Revisited: Witch-hunting and Women in the Art of the Renaissance*, „History Today", vol. 31, Feb. 1981, s. 22–23.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

w słynnych *Kuszeniach św. Antoniego* Matthiasa Grünewalda czy Hieronima Boscha, w których roi się od złowrogich bestii.

W szesnastowiecznych Niemczech wydano setki książek związanych z czarami. Z upodobaniem przedstawiano wyuzdane przygotowania do sabatu i czartowskie bankiety. W wydanym w 1517 roku zbiorze kazań na tematy związane z czarostwem i likantropią, *Die Emeis* Johannesa Geigera von Kaisersberga, kaznodziei ze Strasburga, ilustracje pochodziły od wielu autorów, ale nieodmiennie pulsuje w nich erotyzm. Wizja emanujących erotyzmem czarownic w towarzystwie męskich kozłów pojawiała się w dziełach najbardziej znanych artystów, nie wyłączając Albrechta Dürera (*Cztery czarownice* – 1497). W pracach roją się falliczne symbole, takie jak ożogi czy kiełbasy. Drzeworyty i ryciny rozbudzały wyobraźnię i wpływały na odbiór czarownic w społeczeństwie. Artyści odzwierciedlali jednak nie tylko postaci opisane przez demonologów; byli także bardzo uzależnieni od zeznań świadków naocznych.

Modne wątki krążyły po całej Europie, np. Jean Bodin przejął wiele wyobrażeń z pracy podziwianego przez siebie biskupa Uppsali Olausa Magnusa *Historia de gentibus septentrionalibus* (I wyd. – 1555). Napisana przez Szweda książka zadedykowana arcybiskupowi Kolonii została opublikowana w Rzymie, skąd rozeszła się po całej Europie i wywarła bardzo duży wpływ na wątki czarowskie w sztuce niemieckiej[144]. Praca ta w niemałym stopniu zadecydowała o tym, że około 80% oskarżonych i skazanych za czary w Niemczech to kobiety.

Szaleństwo czarownic ma wiele punktów stycznych z historią medycyny. Wstrząs, jakiego doznała medycyna w epoce wczesnonowożytnej, trudno porównać z jakimkolwiek innym zjawiskiem w dziejach medycyny do przełomu XIX/XX wieku. Od czasów Galena do wieku XVI w medycynie niewiele się działo. Neoplatonizm zaowocował eksplozją tekstów medycznych; powstały organizacje zawodowych lekarzy i pojawiły się nowe wyzwania – choroby przywleczone z Azji i Nowego Świata. Co więcej, Andreas Vesalius i jego współcześni odkryli, że dotychczasowa wiedza o anatomii i fizjologii człowieka zawiera wiele nieprawidłowości. Przełom, który nastąpił, zagroził systemowi medycznemu jako całości – zaczął się rozpadać średniowieczny pogląd na

[144] Zob. bardziej szczegółowo: J.P. Davidson, *Great Black Goats and Evil Little Women: The Image of the Witch in Sixteenth-Century German Art*, „Journal of the Rocky Mountain Medieval and Renaissance Association", 6 (1985), s. 141–157.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

medycynę. Niektóre choroby wydawały się kaprysami świata pozbawionego struktury i kontroli. Rezultatem tej dezintegracji była spotęgowana chęć zabezpieczenia się społeczeństwa przed chorobą i śmiercią, przed którymi strach w Europie nowożytnej narastał[145].

Medycyna zdawała się tracić kontrolę szczególnie nad kategorią chorób nagłych. W średniowieczu wiele chorób tradycyjnie wiązano z demonami i czarami, jak np. impotencja. Koszmary senne przyjmowano jako naturalną rzeczywistość. Ale pomimo wiary w pochodzenie choroby od diabła ówcześni lekarze nie uchylali się od stosowania realnych remediów, które uważali za skuteczne. Ta postawa średniowiecznych lekarzy różni się bardzo od postawy lekarzy z XVI i XVII wieku. Większość z nich nie wierzyła, że na choroby spowodowane w cudowny sposób może zadziałać jakikolwiek środek, który pomógłby w normalnych warunkach. Co do umiejętności swoich kolegów po fachu mieli wątpliwości sami lekarze[146].

Oferta znachorek i zielarek skazana była na sukces rynkowy – czarownice i znachorzy byli lekarzami ludu[147]. Paracelsus uważał wręcz, że wiejskie znachorki szybciej dokonują pewnych odkryć niż lekarze medycyny. Ważkim czynnikiem decydującym o popularności zielarek była ich większa dostępność niż medyków[148]. Wyspecjalizowane w usługach medycznych niewiasty cieszyły się niemałym powodze-

[145] L.L. Estes, *The Medical Origins of the European Witch Craze: A Hypothesis*, „Journal of Social History", 17 (1983), s. 273.

[146] Np. Thomas Sydenham, zob. więcej: K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London 1971, s. 14.

[147] Por. uwagi o związkach między polowaniem na czarownice a strategiami leczenia na Węgrzech, Á. Várkonyi, *Connections between the Cessation of Witch Trials and the Transformation of the Social Structure Related to Hygiene*, AEH, 37(1–4), 1991/1992, s. 425–477. Zob. więcej A. Abramski, *Lekarze, cyrulicy, szarlatani. Stan medycyny w Polsce (1764–1795)*, Katowice [1993]; F. Giedroyć, *Ustawy cechów cyrulickich w dawnej Polsce*, Warszawa 1897. Przyczyn niskiego poziomu cyrulików i felczerów obsługujących większość społeczeństwa już w epoce upatrywano w braku polskojęzycznej literatury fachowej (J. Krupiński, *Osteologia, lub nauka o kościach ciała człowieczego. Przez... Krótko dla pożytku cyrulików i powszechnej potrzeby zebrana*, Lwów 1774, s. VI).

[148] Szacunki liczby lekarzy w Polsce w XVI–XVIII w. przedstawia W. Piotrowski, *Medycyna polskiego renesansu*, Jawor 1995, s. 82; idem, *Medycyna polska epoki kontrreformacji (1600–1764)*, Jawor 1996, s. 129. Zob. też: Z. Kuchowicz, *Leki i gusła dawnej wsi. Stan zdrowotny polskiej wsi pańszczyźnianej w XVII–XVIII w.*, Warszawa 1954, s. 67.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631


ALTER IVS NON SIT; QVI SVVS ESSE POTEST.
OMNE DONVM PERFECTVM A DEO, IMPERFECTVM A DIABOLO.
LAVS DEO, PAX VIVIS, REQVIES ÆTERNA SEPVLTIS.
AVREOLVS PHILIPPVS THEOPHRASTVS

25 Paracelsus

niem także u szlachty – przed sądem lubelskim powołano np. niejaką Szeptyczkę o to, że „liczy (tj. leczy) ludzi i od s[z]lachty do s[z]lachty jeździ" (1678)[149].

Zarówno lekarze, jak i czarownice korzystali z dobrze znanej zasady, że większość chorób z czasem mija sama i wystarczy pozwolić działać siłom regenerującym organizmu. Społeczeństwa dawne, także staropolskie, to społeczeństwa samoleczące się[150]. Ludzie sami robili maści i inne leki lub udawali się do znachorów, wróżbitów czy zielarzy. Ich

[149] M. Dąbrowska-Zakrzewska, op. cit., s. 274.

[150] Np. Anna Paluszka zeznaje, że „Ludzie w ziółkach się myją i święcą je". AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/662, k. 145 (1603). Inny oskarżony zeznaje, że sam leczył sobie ranę na nodze maścią, którą kupił. AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/641, k. 83–84 (1616). Anna Żelazna z Poznania zeznała zaś, że zielarstwa nauczyła się od innych kobiet, które znały się na ziołach (AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/640, k. 40v (1592r.)). O apteczkach domowych zob. J.S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, t. I, Warszawa 1994, s. 444–445. O zachorowalności i higienie w epokach dawnych zob. G. Vigarello, *Historia zdrowia i choroby. Od średniowiecza do współczesności*, przeł. M. Szymańska, Warszawa 1997; idem, *Czystość i brud. Higiena ciała od średniowiecza do XX wieku*, przeł. B. Szwarcman-Czarnota, Warszawa 1996.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

działanie było bardzo wszechstronne. W społeczeństwach preindustrialnych nie czyniło się na ogół ostrego rozróżnienia na choroby somatyczne i psychiczne, a co za tym idzie terapeuci zajmowali się jednocześnie problemami zdrowia fizycznego i psychicznego[151].

Trudno było przede wszystkim o trafną diagnozę, ponieważ lud wytworzył własny obraz choroby i włączył go do całokształtu postrzegania świata. Diagnostykę astrologiczną stosowali również ówcześni medycy. Dlatego lekarze często zajmowali się zawodowo astrologią, a w zielnikach (herbarzach) zamieszczano wiadomości astrologiczne[152]. Znakomitości polskiej medycyny XVI i pierwszej połowy XVII wieku prezentowały raczej powściągliwe poglądy w kwestii czarów. Marcin z Urzędowa dementował np. nieporozumienia narosłe wokół pokrzyku mylonego z mandragorą, na którą zapotrzebowanie na rynku zielarskim było ogromne: „Dziwne błazeństwa u prostych głupich niewiast około pokrzyku, powiedając aby ten korzeń miał sposób persony i zrostu człowieczego [...] a głupie niewiasty drogo to na swe czary kupują" (1595)[153]. Na nieuczciwość sprzedających leki wskazywał zresztą już wcześniej Falimirz: „Matacze [...] uformują jakoby człowieka, a zasię do ziemie sadzą a tak dadzą róść, potym zasię ten strój wyjmą a tym ludzi szalą dla pien[i]ędzy a wżdy niewiastam czarownym i babam z dyjabły

[151] E. Fuller Torrey, *Czarownicy i psychiatrzy*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1968, s. 29.

[152] Np. Hieronim Spiczyński omawia „naukę gwiazdeczną" *O ziołach tutecznych i zamorskich i o moczy ich...*, Cracoviae 1556, s. 194. O diagnostyce zob. W. Piotrowski, *Medycyna polskiego...*, s. 56 i nn.; idem, *Medycyna polska...,* s. 89. O polskiej literaturze botanicznej zob. np. J. Rostafiński, *Literatura botaniczna XVI w. oraz jej autorowie lub tłumacze*, Kraków 1888, s. 9. Szerzej o zielnikach i ich autorach zob. też W. Ochmański, *Staropolskie herbarze i zielniki jako źródło do dziejów roślin uprawnych*, „Studia i materiały z dziejów nauki polskiej", Ser. B, z. 13, 1967, s. 3–29; T. Bieńkowski, *Wiedza przyrodnicza w Polsce w wieku XVI*, Wrocław 1985, s. 90–99. O zasługach Marcina z Urzędowa dla rozwoju medycyny w Polsce zob. M. Furmanowa, Z. Michalska, A. Parczowski, I. Zarębska, *Lecznictwo renesansowe w Polsce na podstawie „Herbarza" Marcina z Urzędowa*, „Studia i materiały z dziejów nauki polskiej", ser. B, z. 2, 1959, s. 233–313. O funkcji poradników medycznych w dawnej Polsce zob. S. Szpilczyński, *Polski poradnik lekarski z pierwszej połowy XVI w. na tle działalności Szymona z Łowicza*, „Studia i materiały z dziejów nauki polskiej", t. 1, Wrocław 1953, s. 121–157.

[153] M. z Urzędowa, *Herbarz Polski to jest o przyrodzeniu ziół i drzew rozmaitych i innych rzeczy do lekarstw należących*, Kraków 1595, s. 201.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

się obierając<z>ym, nie ciężko dać za jeden który złoty by go jedno mogła dostać: bar[d]zo rada każda" (1534)[154]. Z drugiej strony zielniki to nieodłączne dzieci swojej epoki i poważnie traktują choroby z naszego punktu widzenia nieistniejące.

Kołtun, uznawany w Europie Zachodniej za polską chorobę narodową[155], sami Polacy uważali za mało udany import ze wschodu. Wskazuje na to Szymon Syreniusz, który zaleca zastosować barszcz[156] na k o ł t u n y r u s k i e, „które się i tu w Polscze już między ludźmi zawijają" (1613)[157]. Choroba ta rozprzestrzeniła się później na Zachodzie, a na Węgrzech nie oszczędziła nawet bydła[158]. Starsi badacze twierdzili, że kołtun miał pierwotną siedzibę w Niemczech, a stamtąd dopiero przeniósł się na wschód[159], ale pierwsze przypadki kołtuna w Polsce pojawiły się w czasach najazdów tatarskich. Rozprzestrzeniły się zaś nadzwyczajnie w XVI wieku, kiedy masowo znikały łaźnie.

W medycynie ludowej epoki kołtun odgrywał specjalną rolę. Kołtun (gwoździec, gościec, łac. *plica polonica*, niem. *Weichselzopf*) przejawiał się nie tylko splątanymi i sfilcowanymi włosami, których ścięcie mogło zaowocować utratą słuchu lub wzroku. Pierwszym objawem chorobowym były okropne bóle głowy. Kołtun uznawano za chorobę zaraźliwą,

[154] S. Falimirz, *O ziołach i o moczy gich*, Kraków 1534, s. 86 v. O używaniu magicznych roślin do sporządzania medykamentów zob. W. Urban, *Czary i mandragora w Tymbarku*, ORP, t. XLIX, 2005, s. 181–182.

[155] Spopularyzowanie kołtuna jako choroby polskiej zapoczątkował Hercules de Saxonia, profesor padewski, który na prośbę Jana Zamojskiego napisał w roku 1600: *De plica quam Poloni gwoździec, Roxolani kołtunum vocant liber nunc primum in lucem editus*. Zwycięski bój z kołtunem stoczono dopiero w XIX w., ale jeszcze w 1957 roku prof. T. Brzeziński widział na Suwalszczyźnie kołtun, którego właścicielka nie dała się przekonać do ścięcia włosów, z obawy przed utratą wzroku (*Historia medycyny*, red. T. Brzeziński, Warszawa 1995, s. 121).

[156] Chodzi o barszcz zwyczajny (*Heracleum sphondylium*), roślinę z rodziny selerowatych, baldaszkowatych, zwaną dawniej „niedźwiedzią łapą". Do XVII w. ze zbieranych w maju liści przyrządzano kwaśną polewkę, zwaną barszczem polskim.

[157] S. Syrenius, *Zielnik... polskim językiem zebrany i na ośmioro ksiąg rozłożony*, Kraków 1613, s. 674.

[158] „Wiadomości Warszawskie", 3 maja 1766, nr 35 (właściwie nr 36), brak paginacji.

[159] Zob. W. Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Kraków 1994, s. 457.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



26 Żaba niezwykłych rozmiarów, narzędzie lub rezultat maleficiów

a jego ścinanie za szkodliwe[160]. Z drugiej strony zauważano jednak, że można się go nabawić przez niedbalstwo. W połowie XVIII wieku był szczególnie popularny na Mazowszu – miały go nawet bardzo małe dzieci.

Wstrząsy, z jakimi przyszło się zmierzyć mieszkańcom wczesnonowożytnej Europy, wpływały nie tylko na ich kondycję fizyczną, ale i psychiczną; oddziaływały zarówno na oskarżycieli, jak i na domniemane czarownice. Szczególnie w przypadku mitu sabatu należy unikać pseudoempirycznych wyjaśnień – konieczne jest zwrócenie się w stronę psychologii i psychiatrii. Doświadczenie senne odgrywa prawdopodobnie znaczącą rolę w uzasadnianiu osobistych historii, jest również prawdopodobne, że używano środków halucynogennych. Jak wspomniano wyżej, mogły one wywoływać u domniemanych czarownic takie sensacje, jak wrażenie lotu i unoszenia się w powietrzu[161]. Również w Polsce zdarzają się zeznania, w których czarownice przyznają się do problemów ze zdrowiem psychicznym, mówiąc, że czasami „odchodzą od rozumu" lub że snute przez nie historie przyśniły im się.

Trudno uwierzyć, aby środki stosowane przez czarownice zawsze powodowały wizję kozła na tronie i orgii. O ile jednak dziś ludzie ogni-

[160] Np. lekarz śląski, J.J. Kausch, zob. barwny opis kołtuna: B. Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Łódź 1971, s. 220–221.

[161] R. Briggs, *Witches & Neighbours...,* s. 56.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

skują swe lęki wokół różnych postaci, o tyle w epoce łączono je z jedną, wybijającą się ponad wszystkie inne – postacią diabła[162]. Pod koniec średniowiecza Europejczycy bardziej bali się diabła niż kiedykolwiek wcześniej, ale najgorsze było to, że miał pomocników wśród ludzi[163]. Diabeł wzbudzał największą trwogę wśród mieszkańców Europy Zachodniej, gdzie wyobrażano go sobie jako groźnego demona, podczas gdy w Polsce był postacią mało straszną, wręcz komiczną. Wywodził go w pole każdy chłop.

Średniowieczni chrześcijanie wierzyli, że dobre i złe duchy mogły przyjmować kształty istot żywych, a diabeł był realny fizycznie i posiadał ograniczoną władzę daną od Boga. Wobec tego możliwe było utrzymywanie równie realnych kontaktów seksualnych z diabłem. Czynił to po części, by przywiązać do siebie czarownicę, po części by rozpleniła się jego diabelska progenitura. Diabeł potrzebował jednak cudzego nasienia, szerzyły się więc wierzenia, że impotencja wynika z przyczyn nadnaturalnych.

Gdyby zagłębić się w problem bardziej, okazałoby się jednak, że skoncentrowanie się jedynie na uczestnikach postępowania sądowego daje niepełny obraz zjawiska. W dramacie, w którym czarownice brały udział, istniała w gruncie rzeczy bardzo silna psychologiczna interakcja między trzema uczestnikami: publicznością, oskarżycielami i oskarżonym. Nie można bagatelizować wpływu polowania na publiczność.

[162] H.R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of Sixteenth and Seventeenth Centuries*, w: idem, *Religion, the Reformation and Other Essays*, London 1967, s. 125. Diabła dostrzegano w wielu na pozór neutralnych elementach rzeczywistości, szczególnie zwierzętach, np. w psach. O diable w postaci psa zob. B. Allen Woods, *The Devil in Dog Form. A Patrial Type-Index of Devil Legends*, „Folklore Studies", 11, Berkeley and Los Angeles 1959. O przemianach postaci węża w średniowieczu i renesansie zob. H.A. Kelly, *The Metamorphoses of the Eden Serpent during the Middle Ages and Renaissance*, „Viator", 2 (1971), s. 301–327. O figurze diabła w sztuce szerzej zob. też R. Villeneuve, *Le Diable dans l'art. Essai d'iconographie comparée à propos des rapports entre l'Art et le Satanisme*, Paris 1957. O diable w postaci mężczyzny w kontekście *gender* zob. interesujący artykuł M. Gaskilla, *The Devil in the Shape of a Man: Witchcraft, Conflict and Belief in Jacobean England*, „Historical Research", vol. 71, No. 175, June 1998, s. 142–171.

[163] H.C. Erik Midelfort, *Were There Really Witches?*, w: *Transition and Revolution: Problems and Issues of Renaissance and Reformation History*, red. R. Kingdon, Minneapolis 1974, s. 189.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



27 Lekarze i kobieta z ziołami

Widok płonących stosów, terror tortur, świadomość potępienia po śmierci oraz realny strach przed wspólniczkami szatana musiały wpływać na postawę i codzienne stosunki między ludźmi, ubarwiały ich myśli i sny[164]. Przede wszystkim osoby o skłonnościach paranoidalnych miały szczególne predyspozycje do rozwijania podejrzeń, że są ofiarami czarów. Tacy pacjenci uprzykrzają dziś życie funkcjonariuszom policji i składają na komisariatach fałszywe doniesienia. W przypadku części oskarżycieli, rekrutujących się spośród dzieci, nie sposób nie dostrzegać pewnych uwarunkowań wynikających z kolejnych etapów rozwoju osobowości dziecka, opisanych przez Piageta. Dzieci i dziś wierzą w bajki i historie *science-fiction*.

[164] R.E. Hemphill, *Historical Witchcraft and Psychiatric Illness in Western Europe*, „Proceedings of the Royal Society of Medicine" 59 (1966), s. 897; ważny dla zrozumienia niektórych mechanizmów prześladowań czarownic jest także artykuł D.S. Holmesa, *Projection as Defence Mechanism*, „Psychological Bulletin", vol. 85, No 4, 1978, s. 677–688.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Wśród oskarżonych o czary zdarzały się zapewne osoby, których złudzenia były wywołane depresją, delirium, niedożywieniem (brak witamin), schizofrenią czy epilepsją. Co ważne, osoby cierpiące na depresję mają poczucie winy i często oskarżają same siebie o rzeczywiste i wyimaginowane grzechy. Mogą twierdzić, że wyrzekły się Boga, przyjęły diabła i mogą popełniać samobójstwa. Szczególnie często schizofrenia wywołuje halucynacje nasycone archaicznymi strachami i prymitywnym myśleniem (wyimaginowane głosy etc.), dziwne wizje, rozmowy z nieistniejącymi postaciami. Przypadkom samooskarżeń histeryków i opętanych łatwo przyporządkować zachowania masochistyczne – masochiści odczuwają satysfakcję z bycia poniżanym i upokarzanym, bitym i torturowanym. Opętanie przez demona nietrudno zaś połączyć z zachowaniem epileptyków, którzy przed wynalezieniem leków antykonwulsyjnych mieli ataki daleko częściej niż obecnie[165].

Kontynuując wątek medyczny polowania na czarownice, nie sposób nie wspomnieć o dwudziestowiecznych analizach chemicznych maści czarownic. Wykazały one, że maści te zawierały rośliny z najważniejszej grupy roślin, używanej do kontaktowania się z mocami nadnaturalnymi – rodziny psiankowatych (*Solanaceae*)[166]. W epoce kwestię tę podnosił znany obrońca czarownic Johan Weyer, który twierdził, że to substancje toksyczne zawarte w maściach powodowały wizje, zwłaszcza pokrzyk wilcza jagoda. Poza ziemniakami, pomidorami, papryką *chili* czy tytoniem do rodziny psiankowatych należą rośliny halucynogenne, rozprzestrzenione zarówno w Nowym, jak i Starym Świecie, np. *Datura stramonium* – bieluń dziędzierzawa, *Mandragora* (dziwowstręt)[167] w Polsce często utożsamiana z pokrzykiem, *Hyoscyamus niger* – lulek czarny, *Atropa belladonna* – pokrzyk wilcza jagoda. Każda z tych roślin zawiera atropinę oraz alkaloidy wywołujące efekt

[165] R.E. Hemphill, op. cit., s. 898.

[166] Dokładne rysunki roślin i adnotacje o ich użyciu zob.: H. Sidky, *Witchcraft, Lycanthropy, Drugs, and Disease. An Anthropological Study of the European Witch-Hunts*, „American University Studies", Series XI, „Anthropology and Sociology", vol. 70, New York 1997.

[167] Właściwa *mandragora* to roślina trująca z rodziny psiankowatych. Do Europy Środkowej sprowadzano ją za duże pieniądze z południa. Stać na nią było tylko klasy zamożne. Ich wierzenia szybko przeniknęły w niższe warstwy. Przesądy o mandragorze rozprzestrzeniły się u Niemców, Czechów, Słowaków, Polaków i Ukraińców na dziko u nas rosnące zioła o korzeniu mniej lub bardziej fantastycznie ukształtowanym. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, *Kultura duchowa* (cz. 1), Warszawa 1967, s. 336.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



28 Johannes Wierus

halucynacji. Wyjątkową cechą atropiny jest to, że wnika do organizmu nawet przez skórę.

Przypadki zatruć organizmu takimi środkami opisała medycyna XX-wieczna[168]. Farmaceuci, którzy badali te rośliny, odnotowali, że halucynacje wywoływane przez nie często są zdominowane przez wątek erotyczny[169]. Sugerowałoby to, że czarownice używały ich dla wywołania doznań cielesnych rozkoszy, ale przynajmniej część stosowanych przez nie specyfików to zwyczajne kosmetyki. Z upodobania kobiet do

[168] M.J. Harner, *The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft*, w: *Hallucinogens and Shamanism*, red. idem, London 1973, s. 128.

[169] Badania porównawcze prowadził między innymi profesor Will-Erich Peukert z Getyngi. Opisał on eksperymenty, w których również występowało zapadnięcie w sen po nasmarowaniu się maścią i wizje zbliżone do średniowiecznych orgii (maść z *datura stramonium, atropa belladonna* etc.). Ibidem, s. 139. Więcej o działaniu leków magicznych zob. np.: F. Huxley, *Drugs*, w: *Magic, Witchcraft, and Religion*, s. 121–126 czy W.D. Hand, *Folk Medical Magic and Symbolism in the West*, w: *Magic, Witchcraft, and Religion*..., s. 192–202.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

kosmetyków drwiła staropolska satyra. Natrząsano się z sześćdziesięciolatek, stosujących przeciwzmarszczkowe specyfiki, z których część wywoływała działania niepożądane. Nieprawidłowo sporządzone lub zaaplikowane stawały się przyczyną bolesnych i szpecących przypadłości. Nie zniechęcało to jednak do stosowania różnych maści i mikstur[170]. Dbano zwłaszcza o cerę. W Polsce i na Litwie maseczki pielęgnacyjne robiono zwykle z owsa, jęczmienia, miodu, mleka koziego, dodawano do nich różne kwiaty i korzenie[171]. Stosowano kosmetyki wybielające (bielidła) i rozwijała się kosmetyka kolorowa (barwiczki).

Idee Zygmunta Freuda odnoszące się do psychologicznych podstaw czarostwa europejskiego zostały dziś mocno przeformułowane[172]. Na przykład Lyndal Roper sugeruje, że fakt oskarżania o czary głównie kobiet nie wynika przede wszystkim z postaw mizoginistycznych, ale z kompleksu Edypa i jakości wczesnonowożytnego dzieciństwa[173]. Psychologiczna interpretacja opętań zakłada, że egzorcyzmy i rytuały kościelne (np. chrzest) można postrzegać w kategoriach terapii[174]. Opi-

[170] *Sejm piekielny. Satyra obyczajowa* (1622 r.), wyd. A. Brückner, Kraków 1903, s. 48.

[171] R. Gładkotwarski, *Barwiczka dla ozdoby twarzy panieńskiej* (1605), w: *Polska satyra mieszczańska. Nowiny sowiźrzalskie*, opr. K. Badecki, Kraków 1950, s. 56–58.

[172] S. Freud, *A Seventeenth-Century Demonological Neurosis*, w: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigismund Freud*, wyd. J. Strachey, London 1975, s. 67–105; np. C. Ginzburg, *Freud, der Wolfsmann und die Werewölfe*, „Zeitschrift für Volkskunde", 82 (1986), s. 189–99; zob. też pracę zbiorową *Hysteria beyond Freud*, Berkeley–Los Angeles–London 1993, zwłaszcza artykuł G.S. Rousseau, *„A Strange Pathology": Hysteria in the Early Modern World, 1500–1800*, s. 91–221; *Psychology and Myth*, red. R.A. Segal, vol. 1, New York & London 1996, zwłaszcza artykuł: A.J. Levin, *The Oedipus Myth in History and Psychiatry: A New Interpretation*, s. 255–294.

[173] L. Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, London and New York 1994, zob. też D. Willis, *Malevolent Nurture. Witch-Hunting and Maternal Power in Early Modern England*, Ithaca and London 1995.

[174] Zob. np. B. Nischan, *The Exorcism Controversy and Baptism in the Late Reformation*, „The Sixteenth Century Journal", vol. XVIII, No. 1, Spring 1987, s. 31–51; E. Mansell Pattison, *Psychological Interpretations of Exorcism*, w: *Magic, Witchcraft, and Religion*, s. 264–277; A. Goddu, *The Failure of Exorcism in the Middle Ages*, „Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters", 12 (1980), s. 540–557.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



29 Diabeł i frywolna kobieta

sano ważne dla procesów społecznych związki, jakie występują między histerią (neurozą)[175] a zachowaniem antyspołecznym lub socjopatią[176]. Midelfort na nowo zinterpretował dobrze znany w literaturze światowej przypadek austriackiego malarza Johanna Christopha Haizmanna z XVII wieku, który dwukrotnie zawierał pakt z diabłem i dwukrotnie egzorcyzmowany doświadczył dobroczynnych efektów kościelnej terapii. Freud uważał, że dla Haizmanna diabeł był substytutem zmarłego ojca. Midelfort zwraca jednak uwagę, że Haizmann niesłusznie jest przez nas postrzegany jako neurotyk, karykaturalna figura Fausta czy schizofrenik. Twierdzi, że te etykiety więcej zaciemniają niż wyjaśniają. Dlatego sugeruje spojrzeć na Haizmanna i jemu podobnych oczami ich współczesnych[177].

[175] O histerii – szaleństwie zob. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1976; E. Trillat, *Historia histerii*, przeł. Z. Podgórska-Klawe, Wrocław–Warszawa–Kraków 1993; J.M. Ussher, *Women's Madness: Misogyny or Mental Illness*, New York 1991.

[176] S.B. Guze, R.A. Woodruff, Jr., P.J. Clayton, *Hysteria and Antisocial Behaviour: Further Evidence of an Association*, „American Journal of Psychiatry", 127: 7, January 1971, s. 957–960.

[177] H.C. Erik Midelfort, *Catholic and Lutheran Reactions to Demonic Possession in the Late Seventeenth Century: Two Case Histories*, „Daphnis", 15 (1986), s. 623–48.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Z zeznań zarówno świadków, jak i oskarżonych mogły niekiedy powstawać największe zbiorowe psychozy. Religia często jest postrzegana przez psychologów i psychiatrów jako mocny mechanizm obronny przeciw kilku neurozom. Podkreślają oni silny związek między religią a zachowaniem zdrowia psychicznego. Akcentują również, że prześladowanie czarownic było rodzajem masowej psychozy, w której występował element braku miłosierdzia i współczucia oraz w przypadku której nie liczyła się pozycja społeczna, inteligencja i wykształcenie[178]. Historykowi szczególnie trudno przyjąć wyjaśnienie fenomenu szaleństwa czarownic jako masowej iluzji. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że złudzenia są konsekwencją pewnych kontekstów społecznych. Co więcej, w XX wieku pojawiały się zjawiska, które pozwalają w pewnym stopniu zakosztować atmosfery zbiorowej iluzji. Wystarczy wspomnieć o panice, jaka wybuchła po emisji 31 października 1938 roku słuchowiska *Wojna światów*.

Nasuwają się także skojarzenia z ideologiami systemów totalitarnych, które wyznaczały swoim „wyznawcom" wspólnego wroga. W pewnych okolicznościach strach, niepewność i podejrzenia mogą doprowadzić członków zainteresowanej grupy do poszukiwań wyjaśnień, które mogą dać uzasadnienie całej sytuacji. Istniejące instytucje mogą się zmieniać (być zmieniane), lub mogą być stworzone nowe, aby borykać się z nowymi wymaganiami społeczeństwa, a starsze idee mogą być łączone w nowe formy, które mają szansę stać się potężne i efektywne w radzeniu sobie z bolączkami życia, kiedy społeczeństwo lub grupa społeczna doświadcza napięć i trudności związanych z zachodzeniem szybkich zmian[179]. Zarysowane tu podejście badawcze George'a Rosena nie tylko respektuje przekonanie, że prześladowania czarownic nie są jednorodnym zjawiskiem, daje również atrakcyjną przyczynę zahamowania prześladowań czarownic. Wskazuje mianowicie na rosnącą świadomość społecznych implikacji oskarżeń[180]. Pojawiła się ona już

[178] D. Bhugra, *Religion and Mental Health,* w: *Psychiatry and Religion. Context, Consensus and Controversies*, red. idem, London and New York 1996, s. 1.

[179] G. Rosen, *Psychopathology in the Social Process: I. A Study of the Persecution of Witches in Europe as a Contribution to the Understanding of Mass Delusions and Psychic Epidemics*, „Journal of Health and Human Behavior", 1 (1960), s. 204.

[180] Ibidem, s. 208; rozwinięcie tez Rosena znajduje się w artykule: *Psychopathology in the Social Process: Dance Frenzies, Demonic Possession, Revival Movements and Similar So-Called Psychic Epidemics: An Interpretation*, „Bulletin of the History of Medicine", 36 (1962), s. 13–44.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



30 Kobiety suszące zioła

w XVI wieku, na początku lat pięćdziesiątych, kiedy Girolamo Cardano opisywał czarownice jako pożałowania godne, stare, żebraczki, a ich zachowanie przypisywał biedzie.

W kontekście polowania na czarownice nie można nie dostrzegać konsekwencji klęsk naturalnych, które obficie pojawiały się we wczesnonowożytnej Europie. Nie sposób również ignorować wpływu klimatu na samopoczucie i życie ludzi. W latach 1560–1580 w Europie rozpoczyna się zmiana klimatu w związku ze wzmożoną aktywnością lodowców w Islandii, Szwecji i Alpach[181] (złagodzenie klimatu nastąpiło dopiero w XIX wieku). Zbliżanie się niżu sprzyja depresjom, zaburzeniom sercowo-naczyniowym i wzrostowi śmiertelności. Druga

[181] Zob. K. Górski, *Z problematyki geografii historycznej: wpływ klimatu*, KHKM, R. XIII, 1965, nr 3, s. 545–551.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

połowa XVII wieku to istne dno klimatyczne[182]. Ostrzejszy klimat powodował większe zapotrzebowanie na pokarm, co dla biedniejszych warstw ludności stanowiło problem. Niemożność zaspokojenia podstawowych potrzeb bytowych mogła owocować większą nerwowością i pobudliwością, jakże charakterystycznymi dla środowisk parających się procesami o czary.

Choć współcześni historycy czarostwa, jak np. Wolfgang Behringer, podkreślają, że korelacja między klimatem a prześladowaniami czarownic jest raczej intelektualną grą[183], odnotowują fakt, że wielkie prześladowania korespondują z małą erą lodowcową, a pojedyncze polowania odpowiadają szczególnie katastroficznym latom. Pogoda odgrywała dominującą rolę w podstawach wielkich polowań, przynajmniej w Europie Centralnej. Następstwa małej ery lodowcowej były różnorakie. Zwiększały się nakłady na pasze dla zwierząt gospodarskich. Inną implikacją klęsk naturalnych był wzrost inflacji, którą dodatkowo mogła stymulować gospodarka rynkowa.

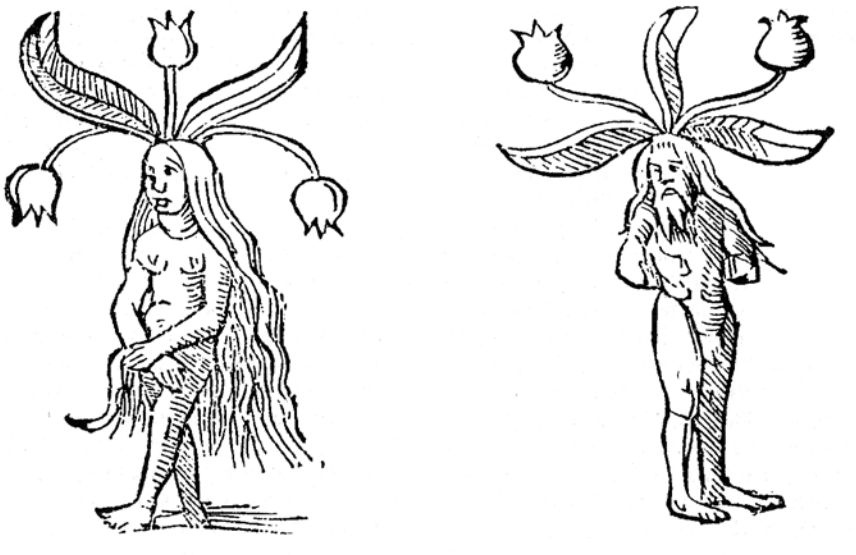
Przyczyny zaprzestania procesów czarownic są stosunkowo słabo zbadane. Poświęcono im nieporównanie mniej uwagi niż początkom prześladowań domniemanych wspólniczek szatana. Jedną z ciekawszych propozycji rozwikłania zagadki załamania się polowania na czarownice zaoferowali M. Gijswijt-Hofstra, B.P. Levack i R. Porter. Wyszli oni z założenia, że związek między życiem intelektualnym i profesjonalnym nowożytnej Europy a światem okultyzmu i zjawisk nadnaturalnych nie może być zredukowany w sposób uproszczony jedynie do odrzucenia tych ostatnich w imię „oświecenia" i „postępu", i złamali powszechnie przyjęte przedziały czasowe badań. Skupili się na badaniu zmiany w stuleciach XVIII i XIX. W efekcie okazało się, że proces zaniku prześladowań czarownic był w skali europejskiej nie tylko złożony i wieloaspektowy, ale również nierówny, nielinearny oraz był uwarunkowany przez różny okres występowania zjawiska i położenie geograficzne.

Ciekawa jest propozycja Levacka, który twierdzi, że kraje o inkwizycyjnych systemach sprawiedliwości, które najwcześniej przyjęły późnośredniowieczną demonologiczną interpretację czarostwa i zaangażowały

[182] Z. Kuchowicz, *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992, s. 14

[183] W. Behringer, *Weather, Hunger, and Fear: The Origins of the European Witch Persecutions in Climate, Society, and Mentality*, „German History. The Journal of the German History Society", vol. 13, 1995, No 1, s. 1–27; idem, *Climatic Change and Witch-Hunting. The Impact of the Little Ice Age on Mentalities*, http://www.york.ac.uk/depts/hist/staff/wmb1

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



31 Korzeń mandragory męski i żeński

się w ściganie czarownic, były pierwszymi, które je porzuciły, gdy zmienił się klimat ideologiczny. Odwrotnie w krajach o systemach skargowych, takich jak Anglia, państwa skandynawskie czy Polska, w których nowoczesna koncepcja czarostwa wolniej się przyjmowała, a system ten sprzyjał dłuższym prześladowaniom czarownic. Chodzi o to, że elity polityczne sprawowały bardziej bezpośrednią kontrolę nad procedurą inkwizycyjną i były w stanie reformować ją tak szybko, jak tylko stały się bardziej ostrożne w obarczaniu winą oskarżonych. Systemy skargowe z natury opierają się na aktywnym udziale szerokich kręgów populacji – w konsekwencji praktyka sądowa w sądach była konserwatywna i wolniej przyjmowała zmianę doktryny. Zdaniem Levacka to historia prawa – nie historia idei – trzyma klucze do zrozumienia tego, co się wydarzyło, a to dlatego, że kluczowe zmiany w gustach naukowych, filozoficznych i teologicznych, które zwyczajowo wiąże się z osiemnastym wiekiem, pojawiły się zbyt późno, aby oddziałać w sposób rzeczywisty na załamanie się procesów czarownic, które zresztą miały się ku schyłkowi już od drugiej połowy XVII w.[184]

[184] Zob. B.P. Levack, *The Decline and End of Witchcraft Prosecutions*, w: *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, red. B. Ankarloo, S. Clark,

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



32 Świńskie łajno

Teza Levacka, że prawo odegrało pierwszorzędną rolę w zahamowaniu polowania na czarownice, jest lepiej zrozumiała w kontekście wcześniejszych badań Bruce'a Lenmana i Geofreya Parkera. Chodzi o integralną część politycznej transformacji systemu sądowego i sądów wczesnonowożytnej Europy Zachodniej, jaką było podporządkowanie zawodowych prawników biurokracji i piśmiennym sędziom wyznaczonym przez króla. Procedura zmieniła się z ustnej na pisaną. Ten rozłożony w czasie w XVII wieku na obszarze większości Europy proces został nazwany „rewolucją sądownictwa"[185]. Zmieniła się również ideologia prawa. O ile średniowieczne sądy lokalne były częścią zdecentralizowa-

t. 5, M. Gijswijt-Hofstra, B.P. Levack, R. Porter, *Witchcraft and Magic in Europe. The Eighteenth and Nineteenth Centuries*, London 1999, s. 1–93.

[185] B. Lenman, G. Parker, *The State, the Community and the Criminal Law in Early Modern Europe*, w: *Crime and the Law. The Social History of Crime in Western Europe since 1500*, red. V.A.C. Gatrell, B. Lenman, G. Parker, London 1980, s. 11–48 (o „rewolucji sądowej" zob. uwagi B. Ankarloo, *The Great Persecutions in Northern Europe 1450–1700*, w: *The Athlone History of Witchcraft...*, t. 4). O wpływie rewolucji sądownictwa na polowanie na czarownice zob. też Ch. Larner, *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland*, Baltimore 1981; eadem, *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief*, Oxford 1987. Por. W. Uruszczak, *Proces czarownicy w Nowym Sączu w 1670 roku. Z badań nad miejskim procesem karnym czasów nowożytnych*, w: *Historia prawa – historia kultury. Liber memorialis Vitoldo Maisel dedicatus*, red. E. Borkowska-Bagieńska, H. Olszewski, Poznań 1994, s. 194–195.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

nego systemu wspólnotowego, w którym ludzie zanosili swoje spory do sądu i mogli załatwić je między sobą, nowy scentralizowany system był bardziej skłonny do wymierzania surowych kar i tortur, aby pohamować zbrodnię przez zastraszenie surowością. Ta idealna dychotomia może być zinterpretowana jako opozycja między starą, łagodną sprawiedliwością międzysąsiedzką a nieczułą, biurokratyczną sprawiedliwością rządu. Z drugiej strony superwizje, przeprowadzane przez sądy królewskie w sądach lokalnych, często służyły ochronie oskarżonych przed zbytnią skłonnością prowincjonalnych sędziów i ław przysięgłych do surowego karania i nieograniczonego używania tortur.

Omawiając aspekty prawne zjawiska nie sposób nie wspomnieć, że rozróżnia się dwa główne typy prześladowań czarownic: 1. procesy pojedynczych osób lub niewielkie polowania, tzw. małe paniki obejmujące zaledwie kilku podejrzanych oraz 2. masowe prześladowania. Typy te różnią się przede wszystkim sposobem uruchomienia aparatu sprawiedliwości. O ile małe paniki były wynikiem oskarżenia o *maleficium* (oskarżenia o drobne sprawy dnia codziennego), prześladowania masowe rozpoczynały się na skutek działania czynników zewnętrznych (tak działała np. inkwizycja) i trudno je było szybko wyhamować.

Systemy kontroli represyjnej z natury mają tendencję do rozwijania większego zainteresowania skutecznym prześladowaniem dewiantów niż tworzeniem systemów z mechanizmami–hamulcami. Mają także tendencję do tworzenia w swoich ramach dużej populacji dewiantów, ponieważ systemy te łączą władzę do skutecznego prześladowania wielu dewiantów z uzasadnionym motywem do działania w ten sposób. Interesy związane z dewiacją przedstawiane są raczej jako polityczne, religijne lub psychiczne niż ekonomiczne, ale na wszelki wypadek systemy represyjne dążą do samowystarczalności i samonakręcania się. Wspierając zasadność istnienia dotychczasowego systemu, dostarczają dużej liczby dewiantów, która potwierdza konieczność ich działania[186]. Populacja dewiantów funkcjonujących w systemach kontroli represyjnej, opartych na procedurze inkwizycyjnej, składa się przede wszystkim z ludzi stosunkowo bogatych i wpływowych, tzw. porządnych obywateli. W systemach kontroli bardziej powściągliwych, opartych na procedurze skargowej, typowy dewiant pochodzi zwykle z klas niższych, pozbawionych władzy[187]. To również przypadek Polski – w polskiej praktyce

[186] O panikach moralnych zob.: E. Goode, N. Ben-Yehuda, *Moral Panics. The Social Construction of Deviance*, Oxford–Cambridge 1995.

[187] E.P. Currie, *Crimes without Criminals. Witchcraft and its Control in Renaissance Europe*, „Law and Society Review", 3 (1986), s. 31–32.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



33 Agrippa von Nettesheim

sądowej dochodzenie wdrażano zwykle w rezultacie wniesienia skargi. Stosunkowo rzadko pojawiały się u nas sprawy wszczynane w wyniku donosu lub famy publicznej.

Tradycja sceptycyzmu w stosunku do magii była bardzo dawna. Inną kwestią jest, z jakiego rodzaju sceptycyzmem i z jakiego rodzaju okultyzmem mamy do czynienia na przestrzeni wieków[188]. Największą grupę wśród osób zajmujących się problemami magii stanowili lekarze[189], którzy zajmowali się patologiami demonicznymi (*demonic pathology*), m.in. Johan Weyer, John Cotta, Jacques Fontaine, Michel Marescot, Pierre Yvelin[190]. Na tle innych wyróżniał się Johan Weyer, który w swoim *De Praestigiis Daemonum* gorzko narzekał, że popularni wówczas *magi* (np.

[188] Zob. K. Hutchison, *What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution*, „Isis", 1982, 73 (267), s. 233–253; H. De Ridder-Symeons, *Intellectual and Political Backgrounds of the Witch-Craze in Europe*, „Studia Historica Gandensia", t. LXXXVI, 1987, s. 37–64.

[189] Chodzi o doktryny medyczne nurtu hermetycznego wyznawane przez ówczesnych lekarzy; szerzej zob. B. Płonka-Syroka, *Doktryny medyczne nurtu hermetycznego – struktura, geneza, uwarunkowania recepcji w społeczności naukowej*, w: *Medycyna nowożytna. Prace historyczno-medyczne*, Warszawa 1992, s. 7–37.

[190] S. Clark, *The Scientific Status of Demonology*, w: *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, red. B. Vickers, Cambridge 1984, s. 352–353.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Trithemius czy Agrippa) są puszczani wolno, podczas gdy na starych kobietach dokonuje się setek egzekucji[191]. Ironicznie pytał, dlaczego władcy kłopoczą się organizacją armii, skoro grupa czarownic byłaby świetną tajną bronią, jeśliby tylko mogły w rzeczywistości robić to, czego by się od nich żądało.

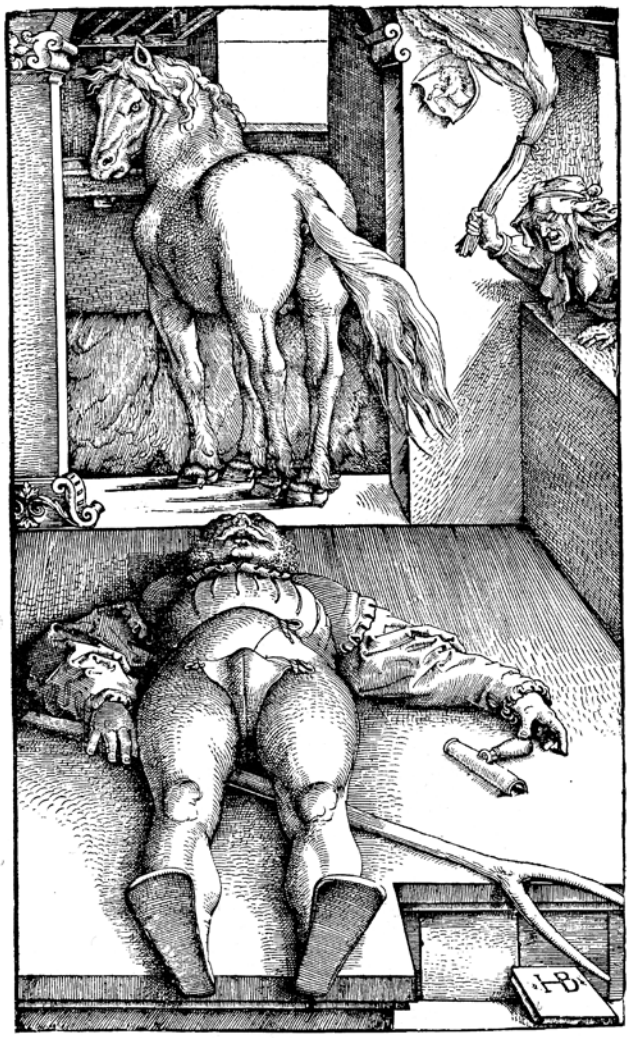
Trudności, z którymi borykał się świat naukowy u progu ery empirii i sceptycyzmu, najlepiej prześledzić na przykładzie angielskiego *Royal Society*. Z nastaniem filozofii mechanistycznej w formie, jaką nadał jej Kartezjusz i Thomas Hobbes, zrodziła się ufność w możliwość naukowego wytłumaczenia zjawisk umysłowych i fizycznych zgodnie z prawami rządzącymi materią i ruchem, ale nie rozprzestrzeniano intensywnie tej wiedzy wśród ludu. Niedopatrzenie? To raczej celowa polityka. Chodzi o dwoistość reakcji angielskich filozofów przyrody na filozofię mechanistyczną. Mimo początkowego zainteresowania poglądami Kartezjusza i jego zwolenników oraz wyrazów nieograniczonego entuzjazmu dla nowej filozofii, uczeni ci szybko uświadomili sobie niebezpieczeństwo materializmu, jakie niosła ze sobą filozofia mechanistyczna, a która w pismach Hobbesa ujawniała się w najbardziej niebezpiecznej formie. Istniało zatem zagrożenie dla kręgów naukowych związane ze zbyt ścisłym trzymaniem się filozofii mechanistycznej; roztropniej było przyjąć filozofię mechanistyczną w formie złagodzonej, nawet kosztem niespójności filozoficznej[192].

Powstała nie lada kwestia, jak pogodzić wiarygodność naukową z ortodoksją religijną. Wyeliminowano więc wielką liczbę źle potwierdzonych relacji, których nie można było tłumaczyć racjonalnie i wytłumaczono te zjawiska nadnaturalnymi przyczynami. Czary nie były przez uczonych uważane za wielkie niebezpieczeństwo, ponieważ zbijały argumenty ateistów. Poza tym za główny cel uznano obronę przed ateizmem i podtrzymanie autorytetu panującej religii. Jedynie Hobbes zaprzeczał istnieniu czarownic, choć uważał, że należy je karać, ponieważ obarczał je winą za utrwalanie błędnych i szkodliwych wierzeń. Reszta członków *Royal Society* uznała swoją pracę za zbyt niebezpieczną dla wiary i Kościoła. *Fellows* obstawali, że ważnym aspektem pracy *Royal Society* jest *the searching out the true laws of Matter and Motion in order*

[191] H.C. Erik Midelfort, *Heartland of the Witchcraze: Central and Northern Europe*, „History Today", vol. 31, Feb. 1981, s. 27.

[192] Ch. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, przeł. K. Kopcińska, A. Zapałowski, „Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii i idei", red. L. Szczucki, t. 8, Warszawa 1992, s. 90–91.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



34 Hans Baldung Grien, *Zaczarowany parobek*

to the securing of the Foundations of the Religion against all attempts of Mechanical Atheism[193]. Abstrahując od tego, że bardziej zdecydowany atak na duchy był ryzykowny, gdyż groził posądzeniem o ateizm, poglądy członków Towarzystwa Królewskiego na magię demoniczną były wynikiem ich przekonań, a nie ostrożności. Istnienie demonicznego wymiaru

[193] M.E. Prior, *Joseph Glanwill, Witchcraft and Seventeenth-Century Science*, „Modern Philology", vol. XXX, Nov. 1932, No 2, s. 173.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Boskiej pełni i wojny pomiędzy siłami dobra i zła było bowiem zgodne z przyjętym przez większość z nich pojęciem opatrzności[194].

Zarysowane wyżej aspekty polowania na czarownice wskazują na uwikłanie szaleństwa czarownic w proces rozwoju Europy na wielu poziomach i jego zależność od szeregu zmiennych. Zjawisko to z uwagi na wydłużony czas trwania znajdowało się na styku wielu płaszczyzn funkcjonowania ówczesnego społeczeństwa. Dlatego w różnych miejscach i czasie często oddziaływały nań niejednorodne i wykluczające się wzajem bodźce. Stąd właśnie wynika niemożność zaoferowania zadowalających wyjaśnień jednoczynnikowych i trudność w opisaniu zjawiska. Uwarunkowane przez kontekst lokalny i państwowy, bardzo wrażliwe na działanie czynników zewnętrznych i odśrodkowych, stale się wymyka próbującym je opisać. Spośród wielu interpretacji wyłania się jednak klarowny komunikat: Szaleństwo czarownic skończyło się, kiedy zniknęły po temu warunki.

[194] Ch. Webster, op. cit., s. 99.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

VOX DEI

Czary i herezja

Pojawienie się procesów czarownic w Polsce było możliwe dzięki oddziaływaniu na miejską praktykę sądową wzorców, których nośnikiem była procedura inkwizycyjna i Kościół – największa i najprężniej rozwijająca się instytucja średniowiecza, która przenosiła do Polski sprawdzone rozwiązania z Zachodu. Kościół dostarczał systemu etycznego, który spinał społeczeństwo w całość. Dlatego w miarę pogłębiania się ewangelizacji społeczeństwa, czary, potępiane przez Kościół już w średniowieczu, wywołały w miastach wczesnonowożytnej Korony ostrzejsze reakcje.

Pierwsze wzmianki o czarownicach pojawiają się w polskich księgach konsystorskich w XV wieku, w czasie kiedy Kościół zachodni od dawna był już oswojony z rozmaitymi rodzajami herezji, również czarostwem. W wyniku współoddziaływania jurysdykcji polskiej, magdeburskiej i kościelnej, pod wpływem unikalnych czynników kulturowych, wyznaniowych, ekonomicznych i geograficznych w Koronie utarł się taki sposób działania sądów i funkcjonował taki sposób widzenia świata, że przez długi czas czarownice były jakby niedostrzegane przez polskich sędziów[1].

[1] Nie oznacza to, że w czary nie wierzono; praktyki magiczne były stałym elementem codzienności. Niemało osób stosowało je i używało rekwizytów magicznych, o czym zaświadcza ustawodawstwo kościelne od połowy XIII w. (K. Koranyi, *Czary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XV i w pierwszej połowie XVI wieku*, „Lud", t. XXVI, 1927, s. 1). Poważną przeszkodą w badaniu średniowiecznych procesów o czary w Polsce są źródła – najstarsze księgi konsystorskie pochodzą z XV w.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Późna recepcja wypracowanych na Zachodzie wzorców radzenia sobie z czarownicami nie jest po prostu rezultatem zapóźnienia cywilizacyjnego (młodszości cywilizacyjnej) Korony, to raczej konsekwencja odmiennej rzeczywistości kościelnej i społecznej. Dlatego, choć w Polsce od dawna powszechnie stosowano prawo niemieckie, prześladowania czarownic pojawiły się późno i były najprawdopodobniej jednymi z najmniej intensywnych w skali Kontynentu. Brak w średniowiecznej Polsce silnych ruchów heretyckich, a później słaba reformacja, hamowały przenikanie procedury inkwizycyjnej do sądów polskich. Odmienny przebieg zjawiska uwarunkowany był również niewielką popularnością w średniowiecznej Polsce tortur, które upowszechniły się dopiero w XV wieku[2], a później innymi niż na Zachodzie przemianami systemu sądownictwa miejskiego i państwowego[3]. Specyfika Polski sprawiała, że choć władze państwowe wydawały surowe prawa przeciw wrogom wiary i Kościoła, niechętnie i niezbyt gorliwie je egzekwowano.

Dopiero w XV wieku pojawiły się u nas procesy o czary analogiczne do obserwowanych na Zachodzie w XIII wieku, kiedy tamtejsze społeczeństwa zetknęły się z problemem heretyckich sekt. Choć do Korony docierały echa burzliwej dysputy teologiczno-prawnej, która rozpętała się wokół czarów w późnym średniowieczu, kiedy czarownicy i wróżbici stali się jedną z kategorii heretyków[4], polskie prześladowania czarownic były jedynie bladym refleksem tego, co działo się na Zachodzie. Powstanie w Polsce stereotypu czarownika-sekciarza-heretyka, który działa w ramach *civitas diaboli,* było utrudnione, ponieważ w Koronie aż do XV wieku, kiedy pojawił się husytyzm, obraz heretyka był rozmyty, a większość mieszkańców państwa nie zetknęła się nigdy, nawet pośrednio, z działaniami antyheretyckimi[5]. W XV wieku Kościół, wsparty przez *brachium regale*[6],

[2] H. Zaremska, *Niegodne rzemiosło. Kat w społeczeństwie Polski XIV–XVI w.*, Warszawa 1986, s. 34.

[3] Por. uwagi o rewolucji sądownictwa oraz o represyjnych i nierepresyjnych systemach kontroli (rozdziały: *Szaleństwo czarownic – zjawisko i jego podstawy, Świeckie ramię sprawiedliwości*).

[4] Por. E. Potkowski, *Stereotyp heretyka-innowiercy w piśmiennictwie kaznodziejskim*, w: *Kultura elitarna a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978, s. 127–128.

[5] S. Bylina, *Wizerunek heretyka w Polsce późnośredniowiecznej*, ORP, t. XXX, 1985, s. 10–11.

[6] Pomagały w tym dekretały Grzegorza IX, uznające bluźnierstwo przeciw Bogu za *crimen mixtum.*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



35 Albrecht Dürer, *Antychryst*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

podjął zdecydowane działania mające zdusić herezję husycką i opozycję wobec dworu, a postępująca ewangelizacja społeczeństwa doprowadziła do odkrycia przez władze kościelne zespołu tradycyjnych wierzeń i praktyk ludowych, jak również pojawienia się teologicznej koncepcji czarostwa. Brak silnych ruchów heretyckich w Polsce aż do XV wieku sprawił również, że bardziej powszechna była u nas wiedza o diable niż o heretykach, choć i ona nie była zbyt głęboka. Wiadomo było jednak, że szatan jest niebezpieczny, i że za pośrednictwem czarownic sieje nieszczęścia na ziemi.

Poza przemianami procesualnymi, prześladowaniom czarownic zaczęły sprzyjać przede wszystkim dwa zjawiska: gęstniejąca sieć parafialna, co umożliwiało Kościołowi coraz szersze docieranie ze swoimi naukami do wiernych, i walka z herezją husycką, która zaowocowała powstaniem prawodawstwa królewskiego, nakazującego współpracę świeckich i kościelnych organów sprawiedliwości w sprawach o herezję. W procesach tych wyjątkową rolę odgrywał kościół parafialny – miejsce cotygodniowych spotkań wspólnoty i szerzenia *devotio moderna*[7]. Wzrostowi chrześcijańskiej pobożności nie towarzyszyło zerwanie z magią i przesądami; nabierały one jedynie odmiennego niż dotychczas charakteru.

W polskiej literaturze przedmiotu rzadko wiąże się procesy czarownic ze zjawiskiem herezji, choć czarostwo było u zarania kwalifikowane jako herezja[8], a w piśmiennictwie teologiczno-prawnym późnego średniowiecza stale przewija się identyfikacja: heretyk-czarownik[9]. Piętnastowieczni teolodzy, prawnicy i inkwizytorzy uparcie dowodzili istnienia zorganizowanej sekty heretyckich czarowników. Nowa herezja

[7] Zob. więcej M. Bogucka, *Dzieje kultury polskiej do 1918 roku*, Wrocław 1987, s. 92–93.

[8] J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. II. *Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, przeł. J.M. Kłoczowski, Warszawa 1986, s. 218.

[9] E. Potkowski, op. cit., s. 470. W XV w. wśród autorów katolickich termin *malefici*, łączony w późnym średniowieczu z heretykami (mężczyznami, związanymi z diabłem i herezją), zaczął być wypierany przez *maleficae* i regularnie odnoszony do kobiet. Zgodnie z tą tendencją Luter nie tłumaczy dosłownie z Wulgaty *Maleficos ne patiaris vivere super terram* (Wj 22,18), lecz odnosi się do oryginału hebrajskiego, w którym użyto słowa *mekhashepha* i tłumaczy je jako *Zauberinnen.* Ustęp ten przytaczali później w tej formie różni znamienici autorzy, np. J. Weyer. (H.C. Erik Midelfort, *Social History and Biblical Exegesis: Community, Family, and Witchcraft in Sixteenth-Century Germany*, w: *The Bible in the Sixteenth Century*, red. D.C. Steinmetz, Durham 1990, s. 13–15). Więcej o demonizacji herezji zob. J.B. Russell, M.W. Wyndham, *Witchcraft and the Demonization of Heresy*, „Mediaevalia" 2 (1976), s. 1–21.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

była jednak groźniejsza od poprzednich, ponieważ miała być założona i kierowana przez diabła. Między innymi dlatego heretycki aspekt czarów podkreślał najważniejszy dokument dotyczący ścigania czarownic – bulla Innocentego VIII (1484)[10].

Tylko nieliczni polscy badacze, jak Edward Potkowski, Stanisław Bylina czy Leszek Zygler, a ostatnio Joanna Adamczyk, akcentują to zjawisko[11] i zwracają uwagę, że sędziowie, prowadząc zarówno procesy o herezję, jak i o czary, przyczyniali się do utożsamiania obu tych przestępstw oraz utrwalali zbitkę pojęciową: heretyk-czarownik. Odtworzenie genezy procesów o czary w Koronie nie wydaje się zatem możliwe bez zwrócenia baczniejszej uwagi na prześladowania husytyzmu – herezji, która stymulowała polski Kościół do upowszechniania wśród wiernych wiedzy o błędach w doktrynie katolickiej, choć jego prawodawstwo wbrew tendencjom europejskim nadal utożsamiało czary raczej z pozostałościami pogaństwa i nadużyciami religii niż z herezją i działalnością demonologicznej sekty. W XV wieku pojawiły się jednak pierwsze procesy, w których zarzuty czarów i herezji stawiano oskarżonym jednocześnie, np. Damianowi z Borukowa (Borkowa). O tendencji do łączenia czarów i herezji świadczą także zapiski sądowe z ksiąg konsystorskich i wzmianka z posiedzenia kapituły katedralnej płockiej z 3 lutego 1479 roku[12].

[10] Papież uzasadniał potrzebę wydania bulli koniecznością pozbycia się „zepsucia heretyckiego". *Bulla Innocentego VIII*, w: R.H. Robbins, *Encyklopedia czarów i demonologii*, przeł. M. Urbański, Warszawa 1998, s. 155.

[11] Poza cytowanym wyżej artykułem, E. Potkowski zwraca uwagę na to zjawisko w pracy: *Haeresis et secta maleficorum. Powstanie stereotypu*, w: *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa 1976, s. 469–483. Zob. też: S. Bylina, op. cit., s. 5–24; idem, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992, s. 99–100; J. Adamczyk, *Czary i magia w praktyce sądów kościelnych na ziemiach polskich w późnym średniowieczu (XV – połowa XVI w.)*, w: *Karolińscy pokutnicy i polskie średniowieczne czarownice. Konfrontacja doktryny chrześcijańskiej z życiem społeczeństwa średniowiecznego*, red. M. Koczerska, „Fasciculi Historici Novi", t. VII, Warszawa 2007, s. 112–118, 150–153; z dawniejszych badaczy, o czarach noszących znamiona herezji zob.: K. Koranyi, op. cit., s. 4; L. Zygler, *Kobieta – czarownica w świetle ksiąg konsystorskich z XV i początku XVI w.*, w: *Kobieta i rodzina w średniowieczu i na progu czasów nowożytnych*, red. Z.H. Nowak, A. Radzymiński, Toruń 1998.

[12] *Liber formularum ad ius canonicum spectantium ex actis Jacobi de Kurdwanow episcopi Plocensis maxima parte deprompatur*, wyd. B. Ulanowski, AKP AU, t. 1, Kraków 1895, s. 22 (wzmianka pochodząca z okresu rządów biskupa Jakuba (1396–1425) zachowała się niestety bez daty rocznej); *Acta capitulorum nec non*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



36 Albrecht Dürer, *Apokalipsa*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Bylina mocniej niż pozostali badacze akcentuje antywspólnotowy obraz czarów i herezji. Zwraca również baczniejszą uwagę na tradycyjne wierzenia i praktyki ludowe w dewocji masowej późnego średniowiecza, które kaznodzieje piętnowali jako „błędy", „wynaturzenia w wierze" i „zabobony"[13]. W piętnastowiecznej Polsce kaznodziejstwo parafialne – najważniejszy instrument upowszechniania wyobrażeń o herezji – było zjawiskiem ograniczonym. Problem herezji nie należał zresztą do tematów często poruszanych w kazaniach, jako niemający bezpośredniego odniesienia do miejscowej rzeczywistości. Herezja była jednak piętnowana jako wielki grzech i zajadła wrogość wobec wiary i Kościoła, która pociąga za sobą ekskluzję religijną i wspólnotową. Nie bez kozery słowo „czarownica" wraz z terminami „heretyk" i „husyta" zrobiło w piętnastowiecznej polszczyźnie karierę jako potoczna inwektywa, wypowiadana w gniewie i w zamiarze obrazy[14]. W epoce nowożytnej nadal pospolicie używano słowa „czarownica", kiedy mówiono o niewiastach starych „i szpetnych na twarzy"[15]. U progu czasów nowożytnych mieszkańcy całego Kontynentu straszliwie klęli i bluźnili

iudiciorum ecclesiasticorum selecta, vol. II, *Acta iudiciorum ecclesiasticorum dioecesum gneznensis et poznaniensis (1403–1530)* [dalej: Acta II], wyd. B. Ulanowski, Kraków 1902, nr 1097 (Poznań, 1440), nr 1373 (Poznań 1474), nr 1477 (Poznań 1492); *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, vol. III, pars 1, *Acta iudiciorum plocensis, wladislaviensis et gneznensis (1422–1533)* [dalej: Acta III], wyd. B. Ulanowski, Kraków 1908, nr 241 (Płock, 1503); *Acta capitulorum cracoviensis et plocensis selecta (1438–1523; 1524–1525),* wyd. B. Ulanowski, AKP AU, t. 6, 1891, nr 455 (*heretici aut incantatores seu incantatrices*). Zob. też *Formulae ex codice Vladislaviensi*, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. V, 1889, s. 341–342 (108. *Sentencia contra hereticum et astrologum lapsum et postea relapsum*).

[13] S. Bylina, *Licitum – illicitum. Mikołaj z Jawora o pobożności masowej i zabobonach*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978, s. 137–153; idem, *Magia, czary i kultura ludowa w Polsce XV i XVI w.*, ORP, t. XXXV, 1990, s. 39–52; idem, *Chrystianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002, zwłaszcza rozdział VIII, *Spotkanie z kulturą ludową.* Wśród dawniejszych badaczy zagadnienie to akcentował A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. I, *Kazania i pieśni. Szkice literackie i obyczajowe*, Warszawa 1902; idem, *Kaznodzieja – Anonim z XV wieku*, w: S. Czernik, *Pięć wieków doli chłopskiej w literaturze chłopskiej XII–XVI w. Materiały i szkice*, Warszawa 1953.

[14] S. Bylina, *Magia...*, s. 44.

[15] *Instrvkcya Rzymska, abo Postępek Prawny o Sądach, y Processach, Iako maią bydź formowane, y wydawane przeciw Czarownicom y rożnemi zabobonami bawiącym się abo podeyrzanym*, Kraków 1705, s. niepaginowana.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

– Jean Delumeau mówi wręcz o „cywilizacji bluźnierstwa", w której obelżywe słowa wobec religii były sygnałem dewiacji, przed którą Kościół i państwo winny wspólnie chronić społeczeństwo, choćby z uwagi na możliwą zemstę rozgniewanego Boga[16].

Już w XIV wieku heretycy i czarownicy pojawiają się w wykazach grzeszników (*prohibitiones a communione paschali*), którzy nie mogą przystąpić do dorocznej komunii wielkanocnej bez specjalnej absolucji biskupiej[17]. Duchowni odczytywali je parafianom i objaśniali niezrozumiałe pojęcia. W świadomości słuchaczy mogło w ten sposób powstawać wyobrażenie odstępcy od wiary jako wielkiego grzesznika, wyłączonego poza obręb wspólnoty chrześcijańskiej, zwłaszcza tej wąskiej, parafialnej, dla której doroczne uczestnictwo w sakramencie Eucharystii było ważnym znakiem jedności. W tym kontekście *superstitiones* to nie tylko wypaczenia życia religijnego, to elementy „obce" w życiu wspólnoty, które należy wyrugować[18]. Działania późnośredniowiecznego Kościoła, zmierzające do dyscyplinowania pobożności masowej wiernych i wzmacniania kultu Chrystusa eucharystycznego, prowadziły nie tylko do silniejszych zakazów bałwochwalstwa. Ich konsekwencją był również rozwój zbiorczej koncepcji czarostwa, czego odzwierciedleniem są traktaty o zabobonach[19].

Popularna na Zachodzie wizja heretyków jako członków sekty i sług Antychrysta, siejących spustoszenie w przeddzień końca świata, w Polsce nie odegrała większej roli. Obraz heretyka tworzony był doraźnie na użytek działań antyhusyckich i w porównaniu z odpowiednikami z Zachodu można w nim dostrzec anachronizmy i objawy niewrażliwości na wielkie tematy współczesnej „herezjologii"[20]. Niewątpliwie fragmentaryczna znajomość teorii demonologicznej przyczyniła się do słabszego natężenia prześladowań czarownic. Wierni, niedoinformowani o czającym się zewsząd złu, nie odczuwali najwyraźniej tak dużego zagrożenia ze

[16] O cywilizacji bluźnierstwa zob. J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu. XIV–XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1986, s. 374 i nn.

[17] Już w 1320 r. biskup Nanker zaliczył rozpatrywanie spraw o herezję do spraw zarezerwowanych do rozpatrywania przez sąd biskupi. Herezja, obok krzywoprzysięstwa, magii, bluźnierstwa i schizmy, została zaliczona do najpoważniejszych wykroczeń kościelnych. *Najstarsze statuty synodalne krakowskie biskupa Nankera z 2 października 1320 r.*, wyd. J. Fijałek, Kraków 1915, s. 59–60.

[18] S. Bylina, *Licitum – illicitum*..., s. 139.

[19] Por. uwagi K. Brachy o roli Mikołaja z Jawora w kształtowaniu się zbiorczej koncepcji czarostwa, *Teolog, diabeł i zabobony. Świadectwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora De superstitionibus (1405 r.)*, Warszawa 1999, s. 99 i nn.

[20] S. Bylina, *Wizerunek*..., s. 16, 23–24.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

strony wszędobylskiej sekty czarownic, jak Niemcy czy Francuzi, czy może bardziej właściwie: nie uznawali, że wdrożenie sprawy o czary jest właściwym sposobem poradzenia sobie z czarownicą.

Z drugiej strony, z prawnego punktu widzenia, kwestia husycka w Polsce wykazuje cechy podobne do problemu waldensów i katarów, choć zjawisko to miało u nas nieporównanie słabsze natężenie. Zetknięcie się Kościoła i władzy królewskiej, którą Kościół wspierał, z husytyzmem sprawiło, że antyheretyckie konstytucje cesarza Fryderyka II (1224–1232) nabrały w Polsce znaczenia i Władysław Jagiełło wydał wzorowany na nich edykt wieluński (1424)[21]. Herezja została w nim uznana za zbrodnię obrazy majestatu (*crimen laesae maiestatis*)[22], a więc przestępstwo publiczne, z zakresu prawa świeckiego. Dla władz, które publicznie uczestniczyły w kulcie, odchylenie od normy wydawało się postępowaniem *par excellence* godnym potępienia i źródłem wszelkiego nieporządku. Król, wychodząc z założenia, że przestępca, łamiąc prawo, dosięgał osoby władcy[23], zawarował sobie w sprawach o herezję prawo do rozpatrywania apelacji, a ona sama została uznana za zagrożenie nie tylko dla Kościoła, ale i państwa, ponieważ zagrażała porządkowi społecznemu i moralnemu, na którego straży stały obie te instytucje. Edykt wieluński zobowiązywał również urzędników ziemskich i władze miejskie do ścigania z urzędu osób uznanych przez Kościół za podejrzane o herezję oraz stosowania wobec nich przepisów prawa świeckiego, ale orzecznictwo w tych sprawach pozostawiał sądom kościelnym.

[21] O recepcji konstytucji Fryderyka II w Polsce zob. K. Koranyi, *Konstytucje cesarza Fryderyka II przeciw heretykom i ich recepcja w Polsce*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Władysława Abrahama*, t. 1, Lwów 1930, s. 317–340. Podstawy polskiego kościelnego ustawodawstwa antyheretyckiego powstały na synodzie wieluńsko-kaliskim: art. 4 statutów wieluńsko-kaliskich *De haereticis*, art. 5 *Remedia contra haereticis*, P. Kras, *Husyci w piętnastowiecznej Polsce*, Lublin 1998, s. 213 (tu podana literatura przedmiotu o husytach w Polsce).

[22] O kwestiach związanych z *crimen laesae maiestatis*, przestępstwach publicznych i bluźnierstwie przeciw Bogu zob. uwagi P. Krasa (op. cit., s. 234 i nn.), M. Mikołajczyka (*Przestępstwa przeciwko religii i Kościołowi w prawie miast polskich XVI–XVIII wieku*, CPH, t. LII, 2000, z. 1–2, s. 226–228), S. Byliny (*Wizerunek...*, s. 9), Z. Zdrójkowskiego (*Dawne polskie prawo karne ziemskie od połowy XV do połowy XVIII wieku*, Warszawa–Toruń 1966, odbitka z *Historii państwa i prawa Polski*, red. J. Bardach, t. II, s. 332–333) i S. Kutrzeby (*Dawne polskie prawo sądowe w zarysie*, Lwów–Warszawa–Kraków 1927, s. 7–8).

[23] Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 59.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Postanowienia o zwalczaniu herezji zawierał również mandat Władysława Warneńczyka z roku 1436. Nakazywał on sądom świeckim udzielać pomocy inkwizytorowi generalnemu, poprzez aresztowanie osób wskazanych przez inkwizytora, doprowadzanie ich przed jego sąd, wykonywanie wyroków tego sądu i spełnianie innych obowiązków. Kolejne postanowienia dotyczące ścigania i karania heretyków pojawiły się w konstytucjach z lat 1438, 1444, 1454[24]. Od połowy XV wieku tendencja ta uległa jednak poważnemu ograniczeniu i sądownictwo kościelne starano się odseparować od jurysdykcji świeckiej. Na szerszy kontekst tego zjawiska w Europie zwracał uwagę m.in. Jean Delumeau, opisując fazy rozwoju chrześcijaństwa wspólnotowego w późnym średniowieczu, kiedy zwierzchnicy świeccy zaczęli być postrzegani przez wiernych także jako przewodnicy duchowi. Coraz częściej mieszała się wówczas sfera *sacrum* i *profanum*, co prowadziło do konfliktu między społecznością świecką a przedstawicielami Kościoła. „Była to epoka [...] zbyt głęboko religijna, aby Kościół lub państwo zgodziły się polubownie ograniczać swoje sfery wpływów"[25].

W XVI wieku postanowienia edyktu wieluńskiego propagował najpopularniejszy mieszczański jurysta, Bartłomiej Groicki. W *Rejestrze do Porządku i do Artykułów prawa majdeburskiego i cesarskiego* objaśniał, że za zbrodnię obrazy majestatu, w zależności od jej rodzaju, można skazać na karę miecza, ćwiartowania lub o g n i a[26]. Dokładniejszą wskazówkę zawierał *Porządek sądów i spraw miejskich prawa majdeburskiego*, powołujący się na *Zwierciadło saskie* (*ks. 2, art. 13*): „Odszczepieniec wiary krześcijańskiej ma być spalon. Tąż śmiercią ma zginąć czarownik i kto by komu jad zadał"[27] – to jedyne ustępy w jego pracach, nakazujące skazywanie czarowników na stos.

Ten kierunek interpretacji prawa w procesach czarownic potwierdza praktyka sądownicza, zaobserwowana przez Ryszarda Łaszewskiego,

[24] W. Maisel, *Poznańskie prawo karne do końca XVI wieku*, Poznań 1963, Prace Wydziału Prawa UAM, nr 7, s. 206. Por. uwagi J. Adamczyk o średniowiecznym koronnym prawodawstwie kościelnym dotyczącym czarów z tego okresu: J. Adamczyk, op. cit., s. 122.

[25] J. Delumeau*, Reformy...*, t. I, *Narodziny i rozwój Reformy protestanckiej*, s. 28.

[26] B. Groicki, *Artykuły prawa majdeburskiego. Postępek sądów około karania na gardle. Ustawa płacej u sądów*, wyd. K. Koranyi, Warszawa 1954, s. 180–181; idem, *Porządek sądów i spraw miejskich prawa majdeburskiego w Koronie Polskiej,* wyd. K. Koranyi, Warszawa 1953, s. 199.

[27] Idem, *Porządek sądów...*, s. 199.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

w dobrach biskupstwa chełmińskiego, gdzie sposób ścigania czarów upodabniał je do przestępstw publicznych, jak bunt czy zbójnictwo, które ścigano tu z inicjatywy sądów grodzkich i miejskich[28], co nie wykluczało oczywiście możliwości wdrażania spraw o czary na podstawie skargi prywatnej. Mniemanie to było najwyraźniej rozpowszechnione w całej Koronie – w małopolskim Bieczu oskarżyciel tłumaczył, że „występek o czary jest *crimen publicu[m]*, który wiele szkodzić może, za czym dochodzenie jego z prawa każdemu należy i przysłusza" (1645)[29]. Podobną wykładnię czarów zastosował w Krakowie w roku 1737 instygator, który stwierdził, że: „według prawa *sortilegium [...] est species criminis laesae Divinae Maiestatis et crimen publicum ultimo supplicio puniendum [...]* toż *ad iudicium ordinarium saeculare [...]* należy"[30]. Czary interpretowane jako przestępstwo publiczne są zatem odmianą herezji, którą każdy obowiązany był ścigać, ponieważ posiadała znamiona *crimen laesae maiestatis.* Sugestie wzmacniające ten kierunek postępowania można znaleźć w kompendiach prawa polskiego, m.in. popularnym zbiorze statutów Jana Herburta[31].

Obok pojęcia obrazy majestatu monarszego rozwijała się teoria *crimen laesae Maiestatis Divinae*[32], która uznawała herezję za przestępstwo najsilniej godzące w Majestat Boski. Przepisy zbrodni obrazy majestatu rozciągnięto z czasem także na przestępstwa skierowane przeciw władzom miejskim[33], które uznawały siebie za jedyny uprawniony organ

[28] R. Łaszewski, *Prawo karne w dobrach biskupstwa chełmińskiego w pierwszej połowie XVIII wieku*, w: *Studia culmensia historico-juridica czyli księga pamiątkowa 750-lecia prawa chełmińskiego*, red. Z. Zdrójkowski, t. II, Toruń 1988, s. 375. Por. rozdział *Apelacje*.

[29] AP Kraków/Wawel, A. Dep., sygn. 6, k. 143.

[30] AP Kraków, Akta m. Krakowa, sygn. 876, k. 50–51 (1737). Por. J. Rosenblatt, *Czarownica powołana. Przyczynek do historii spraw przeciw czarownicom w Polsce*, Warszawa 1883, s. 21.

[31] Zob. J. Herburt, *Statuta Regni Poloniae: in ordinem alphabeti digesta*, Francofurti 1620, s. 452–453, kaput *Quae causae Spiritualium Juri Terrestri subsunt,* por. kaput: *Quas causas Judices Spiritualium cognoscent*). Zob. też *Volumina Constitutionum*, opr. W. Uruszczak, S. Grodziski, I. Dwornicka, t. I, Warszawa 2000, s. 148.

[32] Zob. np. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, wyd. B. Chmielowski, t. III, Warszawa 1979, s. 311.

[33] Por. K. Kamińska, *Prawo chełmińskie w świetle najstarszych ksiąg miejskich Chełmna i Torunia (XIV–XV w.)*, w: *Studia culmensia historico-juridica czyli księga pamiątkowa 750-lecia prawa chełmińskiego*, red. Z. Zdrójkowski, t. 1, Toruń 1990, s. 348.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

do rozstrzygania o tym, kto jest dobrym, a kto złym obywatelem miasta i o tym, kto działa na szkodę mieszkańców *civitas.* Rozwój teorii *crimen laesae Maiestatis Divinae* związany był, jak się wydaje, w niemałym stopniu ze wzrostem popularności motywu Sądu Ostatecznego w ówczesnym kaznodziejstwie i sztuce. Na gruncie polskim nie badano jeszcze problemu jego oddziaływania na sposób działania sądów i pracę jurystów świeckich i teologów. Na Zachodzie sygnalizuje go np. Georges Minois, który zwraca uwagę, że w XVII i XVIII wieku postrzegano Sąd Ostateczny jako wzór procesów wytaczanych na ziemi. W tym ujęciu piekło było niejako sankcją penalną za zbrodnię obrazy Majestatu Bożego[34].

Podstawą aktywności władz miejskich było przekonanie, że tolerowanie na podległym im terenie osób, których zachowanie drażni Stwórcę, może doprowadzić do ściągnięcia gniewu Bożego[35]. Zarzucano im zbrodnię obrazy Majestatu Boskiego, ponieważ czarownice uzurpowały sobie prawo do działalności nadnaturalnej, którą inspirował szatan, a nie Bóg[36]. Wszelka działalność nadnaturalna, której podstawy leżały poza Kościołem, uznawana była za diabelską. Granice działalności magicznej wyznaczał stosunek Kościoła do jego własnych przepisów i do właściwości przypisywanych naturze. Naruszanie ich było niebezpieczne, ponieważ panowało powszechne przekonanie, że z łaski Boga „tchniemy, żyjemy i zostajemy na świecie"[37] i ma on pełne prawo do wymierzania ludziom sprawiedliwości, także tej najstraszniejszej. Zezwalanie czarownicy przez lokalną społeczność na działalność czarowską było w powszechnym odczuciu niebezpieczne, gdyż czary stanowiły dla niego „dischonor"[38].

[34] G. Minois, *Historia piekła*, przeł. A. Dębska, Warszawa 1996, s. 274–275.

[35] Obawa mieszkańców małych wspólnot lokalnych przed karą boską nie była z ich punktu widzenia bezzasadna, ponieważ magię pogodową postrzegano jako wkraczanie w zakres boskiej omnipotencji: „Poniewasz stara Macowa poważyła się przeciw wyrokom Boskiem i przykazaniu występować i temu nad wolą Bożą śniegi, grady i inne czarowskie rzeczy stwarzać"(1688), AP Kraków, Akta m. Wiśnicza, sygn. IT 2059, k. 10–17 (*Acta nigra maleficorum Wisniciae ab Anno Domini 1665 legibus et poenis in eosdem sanctis punitorum inchoant*); zob. też http://www.polska.pl/info/miasta/wisnicz/czary/tekst.htm i K. Kaczmarczyk, *Proces o „czarostwo" w r. 1688 i 1689*, „Lud", t. VII, 1901, s. 309.

[36] Por. K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London 1971, s. 256.

[37] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 77 (1706).

[38] K. Kaczmarczyk, op. cit., s. 317 (1688). Por. uwaga o jednej z kleczewskich czarownic: „ona będąc stworzona od Boga Wszechmogącego poważyła się na największy dischonor Boski w Lichyniu Najświętszy Sakrament ukraść

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Przeświadczenie o niemożności uniknięcia kary Boskiej głęboko zapadło w umysły sędziów i oskarżycieli w dobie największego rozkwitu polskiego polowania na czarownice. Z jego najpełniejszym odzwierciedleniem spotkałam się w protokołach zeznań w mieście Nowe nad Wisłą, z którego pochodzi jedna z nielicznych zachowanych ksiąg, omalże w całości poświęcona procesom o czary[39]. Niemal każdy wpis do księgi rozpoczyna standardowa, wpisywana według miejscowego formularza, inwokacja do Boga, w której rajcy i ławnicy ubolewają nad obrażaniem jego Majestatu i niego samego przez czarownice. Według nowskich ławników sprawiedliwość Boska przychodzi późno, ponieważ Bóg przez długi czas cierpi w milczeniu, oczekując nawrócenia się grzesznika. Sędziowie wyrażają przekonanie, że są jedynie narzędziem kary w rękach Boga. W roku 1701 oznajmili wręcz, że to Bóg wskazał im czarownicę, którą później według zwyczaju pławili[40]. W innym procesie oświadczyli, że oskarżona Maryna Gałganka zaczęła na torturach zeznawać „dopiero z pomocą same[g]o Boga Najwyższego"[41]. W procesie z roku 1719, w rozbudowanym wariancie inwokacji, sędziowie objaśniali zaś konieczność ścigania czarownic w następujący sposób:

Jako chcesz taj i jako możesz pokrywaj narodzie ludzki złość swoję, ale nie zataisz, nie zataisz, choćbyś się w inszę krainę świata tego zapędził i w najtwardziejsze skały ukuł i w ziemne lochy abo bezdenne morza zatopił przed obliczem najsprawiedliwszego sędziego Boga Wszechmogącego, bo mu wszy[s]tko jest wiadomo, nie tajno. Przy[j]dzie, przy[j]dzie ten czas, gdy Bóg Stwórca i Odkupiciel Nasz nie mogąc się poprawy po grzeszniku doczekać użyczając mu dosyć czasu, aby zagniewanego ciężkiemi i okrutnemi grzechami, nawróciwszy się znowu do niego, żałował, pokutował i przepraszał, że Pan Bóg Stwórca i Odkupiciel Nasz nie mogąc się poprawy grzesznika w ciężkich zbrodniach obrazy Jego zostającego [w]skaże palcem sprawiedliwości swojej świętej każdego takowego na oko ludzkie i prawie całemu światu, nie chcąc dłużej cierpi[e]ć obrazy Majestatu swego. Azasz (!) nie użyczał i tej Annie Szpornowskiej w obecności was wszystkich tu teraz stojącej Bóg Wszechmogący dosyć czasu, aby była zagniewanego na się

pod czas *dedicationis* kościoła tego w tymże Roku", Biblioteka PTPN, rkps 859, k.138 (1691).

[39] Wzmianki tego rodzaju można spotkać także w innych księgach, np. AP Bydgoszcz, Akta m. Fordonu, sygn. 5, k. 114 (1692).

[40] Protokół głosi, że Bóg, nie mogąc dłużej znieść obrazy swego Majestatu przez Mariannę Grześkównę, nie chciał na to patrzeć i „jawną ją [...] w podejrzeniu pokazał złośnicę [...] którą uczciwy sąd nowski [...] podług zwyczaju na wodę puścił". AP Bydgoszcz, Nowe, sygn. 131, k. 51 (1701).

[41] Ibidem, k. 23.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Boga, którego się wyprzysięgła a czarta nieprzyjaciela duszy swojej przyjęła, którego się na krzcie ś[wię]tym odrzekała, wszelkiej pychy i namowy jego, acz i nie mogła mając tak wielkie łaski Boskie dotychczas, nawróciwszy się do Stwórcy swego przebłagać i przeprosić Onego? Aże nie zbrzydziła czarta, nie nawróciła się znowu do Stworzyciela swojego, wydał, pokazał nieprawości jej P[an] Bóg na ukaranie innym a tejże Annie Szpornowskiej na zakazanie dłużej obrazy Majestatu Swego Najświętszego[42].

W innym procesie nowscy sędziowie objaśniają szczegółowo, że „Dotąd skryta złość ludzka zostaje tajemną, póki miary w swej nie przebierze popędliwości. Gdy zaś coraz to bardziej się szerzy i miłosierdzia Boskiego na większą obelgę i kontempt[43] używa prędką w swoim występku odbiera nagrodę"[44]. Wynika stąd, że na ujawnianie zbrodni czarostwa Bóg decydował się jedynie w ostateczności, gdy występki czarownic urosły już ponad wszelką miarę.

Historycy prawa i czarostwa często akcentują, że najważniejszym rysem późnośredniowiecznego i wczesnonowożytnego systemu sprawiedliwości była wspólnotowość i sugerują, że właśnie zagrożenia dla bezpieczeństwa i sprawnego funkcjonowania wspólnoty spowodowały pojawienie się drastycznych zmian w społecznym odbiorze czarów i czarownic[45]. U progu wczesnej nowożytności czary nabrały przede wszystkim antywspólnotowego charakteru, ponieważ ideał dobrego chrześcijanina stał się ideałem dobrego obywatela, współmieszkańca i sąsiada, a odejście od zaleceń religii i bluźnienie Bogu sygnalizowało otoczeniu odrzucenie przez jednostkę modelu życia, uznanego za powszechnie obowiązujący. Bojaźń Boża była nie tylko jedynym wędzidłem cnoty, stała na straży prawa i porządku społecznego. Uczyniono z niej formę więzi społecznej, korzystną dla utrzymania władzy klas panujących. Pojęcie bojaźni Bożej

[42] Ibidem, k. 113.

[43] Kontempt – wzgarda, niecześć, hańba, pohańbienie, S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. II, Lwów 1855, s. 433.

[44] AP Bydgoszcz, Nowe, sygn. 131, k. 73 (1704).

[45] Zob. *People meet the Law. Control and Conflict-Handling in the Courts. The Nordic Countries in the Post-Reformation and Pre-Industrial Period*, red. E. Österberg, S. Sogner, przeł. A. Crozier, [Oslo] 2000; D.W. Sabean, *Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge 1984; R. Briggs, *Communities of Belief. Cultural and Social Tension in Early Modern France*, Oxford 1995; idem, *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, London 1996; P. Blickle, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlischen Organisationsform*, B. 1, *Oberdeutschland*, B. 2, *Europa*, München 2000.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

akceptowano właśnie z uwagi na jego funkcję społeczną, zwłaszcza jego podstawowe znaczenie dla utrzymania więzów społecznych. Strach przed władzą służyć miał zachowaniu bezpieczeństwa i porządku[46].

Wspólnotowy charakter społeczeństw dawnych tłumaczy, dlaczego w odniesieniu do tzw. „szkodliwych ludzi" (*homines dampnosi, homines nocivi*), którzy stanowili zagrożenie dla panującego ładu tak świeckiego, jak i religijnego, złamana została obowiązująca w średniowiecznej Polsce zasada: gdzie nie ma oskarżyciela, nie ma i sędziego[47]. Aby pozbyć się „szkodliwych ludzi", wysuwano niekiedy przeciw nim zarzut kacerstwa. Procedura, jaka z czasem ustala się w sądach świeckich w postępowaniu przeciw „szkodliwym ludziom", a w sądach kościelnych w postępowaniu przeciw heretykom, to procedura inkwizycyjna. Obawiano się, że jeśliby odszczepieńcy w wierze (heretycy, czarownicy) zdołali zwyciężyć, zapanowałby chaos, zanikłby ład, porządek i sprawiedliwość, a chłopi wystąpiliby przeciw panom[48]. Konsekwencje tolerowania czarowników w sąsiedztwie stymulowały więc władze świeckie do ścigania czarów. Zapał inkwizytorski wśród sędziów świeckich podsycił zwłaszcza *Młot na czarownice*, który nie tylko akcentował heretycki aspekt zbrodni czarostwa, ale również kładł nacisk na szkody wyrządzane zwykłym ludziom przez czarownice[49]. Właśnie przesunięcie punktu ciężkości z herezji na

[46] S. Grzybowski, *Strach w XVI w.: nowe wzorce osobowe*, w: *Społeczeństwo staropolskie*, t. I, Warszawa 1976, s. 139–140.

[47] K. Koranyi, *O postępowych tradycjach w polskim piśmiennictwie karnym XVI i XVII wieku*, PiP, R. VII, 1952, z. 4, s. 541–542. Kategoria szkodliwych ludzi była znana na terenach sąsiadujących bezpośrednio z Polską: niemieccy *schädlische Leute*, czescy *skodlivy lidi*, moskiewscy *lichi liudi*. H. Grajewski zwraca zaś uwagę na łączenie przestępstw z właściwościami psychicznymi sprawców i przedstawia ich główne typy. To ludzie źli z natury (przestępcy, potwory, degeneraci) lub ludzie o pewnych skłonnościach do złych uczynków. H. Grajewski, *Przyczyny przestępczości w ujęciu ustawodawstwa Polski przedrozbiorowej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego", Nauki Humanistyczno-Społeczne, Seria I, z. 9, Łódź 1958, s. 202.

[48] E. Potkowski, *Haeresis et secta...*, s. 482.

[49] J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu...*, s. 368; *Malleus maleficarum* umocnił identyfikację czarostwa i herezji, kładąc nacisk na trzy punkty: 1. jest herezją nie wierzyć w istnienie czarowników, 2. czarostwo to przewrotna herezja, która gwałtownie rozprzestrzenia się, 3. po grzechu Lucyfera grzech czarownic przewyższa wszystkie inne jako herezja *par excellence*, apostazja i zdrada wiary. Konieczność karania czarownic wynikała zatem ze zdrady wobec Boga, który za obrazę swego honoru mógł się mścić na zbiorowości. O recepcji w Polsce idei zawartych w *Młocie na czarownice* zob. też rozdział *Świeckie ramię sprawiedliwości.*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

maleficium miało ostatecznie skłonić świeckie ramię sprawiedliwości do zdecydowanego wystąpienia przeciw czarownicom i czarownikom, zwłaszcza że w świetle prawa chwytanie heretyków było obowiązkiem każdego[50].

Poza obszarem prawa wątek herezji czarownic zaistniał w Polsce wyraźniej dopiero w dobie kontrreformacji, kiedy magię i herezję chętnie porównywano do sióstr ciotecznych. W okresie tym wzmogła się wiara w diabła, którą szerzyły kazania, rozprawy teologiczne, literatura piękna i propagowało malarstwo. Wydawane od roku 1579 w całości i w wyborze słynne *Żywoty świętych* Piotra Skargi zaopatrzone były w „naukę, przeciwną [...] heretykom". Rozwinięta była również i powszechnie znana, choć nie tak bardzo jak na Zachodzie, zbiorcza koncepcja czarów, czego najjaskrawszym wyrazem są częste i barwne zeznania o sabatach. Wiarę w czary i upiory podtrzymywała także upowszechniająca w społeczeństwie nowinki przyrodoznawcze *sciencia curiosa*[51].

Związek herezji i czarów akcentowały kościelne publikacje zwalczające nieprawidłowości w procesach czarownic, np. *Czarownica powołana* (1639)[52], która przedstawia protestantów jako nauczycieli czarów, aby w ten sposób szybciej doprowadzić do przejęcia jurysdykcji nad procesami o czary. Wątek zlatujących się heretyków-czarowników pojawia się również w poezji (np. u Kaspra Miaskowskiego, *Na Zbór Łysy w Poznaniu epigramma*)[53]. Pomimo to herezja zaczyna się stawać synonimem trwogi dopiero po Potopie, kiedy kraj zalały innowiercze wojska[54]. Choć w 1659 roku w Wiśniczu pojawia się zeznanie, że cza-

[50] J. Makarewicz, *Polskie prawo karne. Część ogólna*, Lwów–Warszawa 1919, s. 137.

[51] Zob. T. Bieńkowski, J. Dobrzycki, *Staropolski świat nauki. Uczeni i szkoły wobec osiągnięć nowożytnych nauk przyrodniczych*, Warszawa 1998, s. 82–96 (szerzej o XVII-wiecznym tle europejskim zob. C. Vasoli, *Encyklopedyzm w XVII wieku*, przeł. A. Aduszkiewicz, Warszawa 1996, „Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii idei", red. L. Szczucki, t. 4); por. J. Tazbir, *Wojciech Tylkowski – polihistor ośmieszony*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki", R. XXIII, 1978, nr 1, s. 83–100.

[52] Termin „powołanie" oznaczał w epoce wskazanie przez podejrzanego w trakcie przesłuchania na współwinnych (*denuntiatio a sociis*).

[53] K. Miaskowski, *Zbiór rytmów*, wyd. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 1995, *Biblioteka Pisarzy Polskich*, t. 3, s. 339.

[54] Por. J. Tazbir, *Obraz heretyka i diabła w katolickiej propagandzie wyznaniowej XVI–XVII w.*, KH, R. LXXXVIII, 1981, nr 4, s. 950–951.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



37 Oddawanie czci diabłu

rownice w komorze „potajemnie sektykowały”[55], etykietą heretyczek czarownice opatrzono jednak na dobre dopiero w końcu XVII wieku, kiedy żywo ruszyły misje ludowe, a postać czarownicy nabrała bardziej diabolicznych rysów. Nasiliły się wówczas nastroje lęku. Przeciw sprawcom dewiacji w życiu religijnym i społecznym należało podjąć jakieś działania.

[55] *Acta maleficorum Wisniciae. Księga złoczyńców sądu kryminalnego w Wiśniczu (1629–1665)*, opr. W. Uruszczak, Kraków 2003, s. 213.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Procesy o czary przed sądami kościelnymi

Akcja chrystianizacyjna, jakiej doświadczyło społeczeństwo polskie późnego średniowiecza sprawiła, że diabeł stał się realnym bytem, który zagrażał tak doczesnej stabilizacji życiowej jednostki, jak i jej szansom eschatologicznym. Od XV wieku ustawodawstwo synodalne coraz żywiej zakazywało wiernym śpiewania pogańskich pieśni oraz przyzywania i czczenia bałwanów (*ydola*) (1408)[56]. Kwestia czarów pojawia się również w najważniejszym pomniku polskiego ustawodawstwa synodalnego wieków średnich – statutach arcybiskupa Mikołaja Trąby (1420), który przypomniał i uzupełnił postanowienia synodu w Budzie z roku 1279, najstarszego przepisu polskiego prawa prowincjonalnego o czarach[57]. W konsekwencji ówczesne kaznodziejstwo coraz częściej wspomina o diabłach i tajemniczych pogańskich obrzędach, na których zbierają się stare, głupie kobiety i dziewczęta, by tańczyć[58].

[56] B. Ulanowski, *Kilka uwag o statutach synodów diecezjalnych krakowskich z XIV-go i XV stulecia*, AKH, t. V, 1889, s. 27, w załączniku do artykułu *Statuty diecezjalne krakowskie z roku 1408*, zob. kap. XIX. *De sortilegiis* i XXI. *De ritu paganico*, s. 27. Niepokojące doniesienia o wzywaniu demonów, czarach i podejrzanych zebraniach przeciw wierze (*occulta et suspecta conventicula*) pojawiają się już w wizytacjach z XIV w.: *Exhortatio visitationis synodalis z diecezji włocławskiej z wieku XIV*, wyd. W. Abraham, AKH, t. V, 1889, s. 227–228.

[57] *Statuty synodalne wieluńsko-kaliskie Mikołaja Trąby z r. 1420*, wyd. J.N. Fijałek, A. Vetulani, Kraków 1915–20–51, s. 105–106, lib. 5, § 10 *De sortilegiis* (już synod w Budzie postanowił, że w godzinie śmierci tylko biskup może dać rozgrzeszenie czarownikom.) Zob. też instrukcje dotyczące czarów: *Modus inquerendi super statu Ecclesiae generalis* z pierwszej połowy XV wieku, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. V, 1889, s. 213. J.N. Fijałek, *Średniowieczne ustawodawstwo synodalne biskupów polskich. Życie i obyczaje kleru w Polsce średniowiecznej na tle ustawodawstwa synodalnego*, Kraków 1893, s. 34. Analogiczne postanowienia podejmowano w diecezji wrocławskiej, ponawiano i rozszerzano w XVI i XVII w. (*Statuta synodalia dioecesana Sanctae Ecclesiae Wratislaviensis*, wyd. M. de Montbach, Wratislaviae 1860, s. 22, 36–37, 64, 69–71, 98, 104, 215, 292–293). Zob. też Z. Chodyński, *Czarodziejstwo*, w: *Encyklopedia kościelna*, wyd. M. Nowodworski, t. III, Warszawa 1874, s. 627.

[58] Zob. np. uwagi U. Łydkowskiej-Sowiny, *Ludowe obrzędy i zwyczaje świąteczne w świetle średniowiecznych kazań i statutów synodalnych*, „Etnografia Polska", t. XXIV, z. 2, s. 161–163. O średniowiecznych praktykach zabobonnych zob. też M. Kowalczykówna, *Wróżby, czary i zabobony w średniowiecz-*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Średniowieczne procesy o czary rozpatrywały w Polsce głównie sądy konsystorskie, niemniej pojedyncze przypadki trafiały do sądów miejskich i wiejskich już w pierwszej połowie XV wieku. Najstarszy znany mi świecki proces o czary pochodzi z Poznania (1436)[59], ale sprawy tego rodzaju niewiele później były rozpatrywane nawet w tak daleko wysuniętych na wschód częściach królestwa jak Ruś Czerwona, gdzie w księdze wsi Trześniowa (ziemia sanocka) zachował się wpis potwierdzający przypadek osądzenia czarów z roku 1450[60]. Trudno rozstrzygać o charakterze zasądzanych wówczas wyroków, ale wydaje się, że wobec małej popularności procedury inkwizycyjnej były one łagodniejsze niż w epoce wczesnonowożytnej. Okrucieństwo sędziów wobec czarownic mogło być nawet zarzutem w sprawie, np. ławnikowi płockiemu Maciejowi Marchewce zarzucono, że „za pomocą tortur czarowników zawsze zabijał" (1501)[61]. Wzmianka ta potwierdzałaby zatem pośrednio, że na Mazowszu płockim pod koniec XV w. część spraw o czary, podobnie jak w innych regionach kraju, toczyła się poza sądami kościelnymi[62].

Pierwsze wzmianki o czarach pojawiają się w księgach konsystorskich już w pierwszych dekadach XV wieku (Gniezno 1413, 1418, 1419)[63]. Nawet tak lakoniczne wzmianki, jak te z pierwszej połowy XV wieku, wskazują na wspólne korzenie polskich i europejskich prześladowań czarownic. Wzmianka z 1413 roku ujawnia np. istnienie znanego w całej Europie wierzenia, że pobicie czarownicy do krwi lub jej zranienie neutralizuje rzucone przez nią czary. Przekonanie to utrzymywało się

nych rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej", R. XXIX, 1979, s. 5–17.

[59] A. Warschauer, *Die älteste Spur eines Hexenprozesses in Posen*, „Zeitschrift der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen", IV, Posen 1889, s. 213–215.

[60] *Najdawniejsza księga sądowa wsi Trześniowa 1419–1609*, wyd. H. Polaczkówna, Lwów 1923, nr 109. Najstarsze wpisy z ksiąg konsystorskich z Rusi Czerwonej pochodzą dopiero z lat 80. XV w. (*Acta officii consistorialis Leopoliensis antiquissima*, wyd. W. Rolny, vol. 1, 1482–1489, Leopoli 1927, nr 491 (1483)).

[61] Acta III, nr 640, *...existens scabinus penes torturam maleficorum semper interfuit*. Wzmianka ta nie jest pewna. Być może *malefici* to po prostu złodzieje, na co zdaje się wskazywać dalszy ciąg zapiski.

[62] L. Zygler, op. cit., s. 95–96.

[63] *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiaticorum selecta*, wyd. B. Ulanowski, vol. 1, *Acta capitulorum gneznensis, poznaniensis et vladislaviensis (1408–1530)* [dalej Acta I], Kraków 1894, nr 1507 (1413).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

aż do XVIII wieku[64] – przeciw zwyczajowi krwawienia czarownic przy pojmaniu ostro wystąpił w 1727 roku w swoim edykcie jeden z najbardziej energicznych biskupów w upowszechnianiu współudziału księży w procesach o czary, biskup kujawski Krzysztof Szembek[65].

Piętnasto- i szesnastowieczne zapiski sądowe dotyczą zwykle tylko któregoś ze stadiów procesu i często nie zawierają informacji o zasądzonych wyrokach. W przypadku orzecznictwa sądów konsystorskich można zatem wskazywać na bardzo ogólne tendencje, zwłaszcza że wnioski formułowane są na podstawie edycji źródeł z obszaru Wielkopolski, Mazowsza, Kujaw, Rusi Czerwonej i Prus Królewskich. Pierwsze wzmianki o czarach pojawiają się w poszczególnych konsystorzach w latach: 1413 (Gniezno), 1430 (Poznań), 1473 (Płock), 1476 (Wieluń), 1477 (Gdańsk), 1483 (Lwów), 1497 (Włocławek). Trudno orzec, do jakiego stopnia w przypadku rozprzestrzeniania się procesów o czary istotny był czynnik geograficzny, zwłaszcza w kontekście sprawy z sądu wiejskiego wsi Trześniowa (1450), a więc terenu podlegającego pod konsystorz lwowski. Z drugiej strony zwraca uwagę fakt, że około 60% wszystkich wzmianek o czarach pochodzi z najbardziej na zachód wysuniętej dzielnicy Korony – Wielkopolski. Wrażenie to można oczywiście przypisywać stanowi zachowania źródeł w poszczególnych diecezjach i dysproporcjom w publikowanych materiałach źródłowych, warto jednak zauważyć, że Wielkopolska była jednocześnie dzielnicą, gdzie, jeszcze przed pojawieniem się w Polsce „czarnej sztuki", najsilniej zapuściła korzenie herezja husycka i najintensywniej poszukiwano tu ksiąg zakazanych, podejrzanych i potępionych[66].

Nie ulega wątpliwości, że w XV i XVI wieku czary w minimalnym stopniu absorbowały uwagę sędziów kościelnych. Wśród 13 968 zapisek z opublikowanych ksiąg konsystorskich z lat 1408–1551[67], wzmianki

[64] W XVII w. praktyka ta jest wzmiankowana w Braniewie, gdzie krawiec zbił czarownicę do krwi, by nie mogła mu nic uczynić. Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 122v (1644?).

[65] K.A. Szembek, *Edictum ne judices saeculares audeant judicare sagas absque cognitione fori spiritualis, Monumenta historica Dioecesis Vladislaviensis*, t. 5, Wladislaviae 1885, s. 15–20.

[66] P. Buchwald-Pelcowa, *Cenzura w dawnej Polsce. Między prasą drukarską a stosem*, Warszawa 1997, s. 13.

[67] W statystyce uwzględniłam zapiski wydane przez B. Ulanowskiego (Acta I, II, III), *Acta capituli Plocensis ab an. 1514 ad an. 1577*, ed. B. Ulanowski, AKH, t. X, 1915 (osobne odbicie), *Praktyka w sprawach małżeńskich w sądach duchownych diecezji krakowskiej w wieku XV*, AKH, t. V, Kraków 1888,

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

o czarach pojawiają się w 76 zapiskach[68], co stanowi zaledwie 0,5% ogółu. Sprawy były wdrażane z urzędu lub z pozwu prywatnego. Jednak postępowanie skargowe rzadko pojawiało się w sądach konsystorskich, w sprawach o czary, z uwagi na niedogodności dla oskarżyciela (spoczywał na nim ciężar przeprowadzenia dowodu i groziła *poena talionis,* gdyby nie udało mu się przeprowadzić dowodu). Procesy z pozwu prywatnego urywają się zwykle, gdy sąd żąda od oskarżyciela dowodu winy. Często kończą się na odprzysiężeniu i karze pieniężnej. Liczba oskarżeń znacząco wzrasta w pierwszej dekadzie XVI wieku, ale tendencję wzrostową można zaobserwować już w ostatniej tercji XV stulecia[69].

s. 87–195), W. Rolnego (*Acta officii consistorialis Leopoliensis antiquissima*, vol. 1, 1482–1489, vol. 2, 1490–1498, Leopoli 1927–1930) oraz B. Przybyszewskiego (*Cracovia artificum. Supplementa*, t. 4, *Teksty źródowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitulnych w Krakowie 1441–1450*, Kraków 1999; *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu. Z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich*, t. XII/3: *1542–1545*, Kraków 1997) i *Codex epistolaris saeculi XV*, t. 1–2, wyd. A. Sokołowski, J. Szujski, Kraków 1876–1891. Nie uwzględniłam zaś kościelnych procesów o czary z XVI–XVIII w., opublikowanych w *Monumenta historica Dioecesis Vladislaviensis*, z uwagi na odmienne zasady, jakimi kierowali się wydawcy źródeł. W *Monumenta historica Dioecesis Vladislaviensis* opublikowano wyłącznie procesy o czary, co poważnie zafałszowywałoby ich częstotliwość pojawiania się.

[68] Liczba obejmuje nie tylko sprawy, które dziś w sposób jednoznaczny wiążemy z czarami, w których mamy do czynienia z *veneficium, maleficium* czy *incantacio.* Aż do XVI w. nie rozróżniano precyzyjnie tych praktyk od reliktów pogaństwa, gdyż w wielu miejscach Korony nadal istniały stosunkowo silne ogniska pogaństwa. Dlatego uwzględniłam również sprawy dotyczące kontaktów z diabłem oraz procesy o trucicielstwo i przechowywanie rekwizytów magicznych. W Polsce jeszcze w XVI w. w praktyce dość często zacierała się różnica pomiędzy obrzędami, które oparły się płytkiej chrystianizacji, a używaniem zaklęć, biorących za punkt wyjścia „czarną magię" (zob. więcej J. Tazbir, *Procesy o czary*, ORP, R. XXIII, 1978, s. 155, 157). Granica między *veneficium* a *intoxicatio* również była płynna. W. Maisel wskazuje, że zgodnie z ówczesnymi pojęciami trucie i szkodzenie na zdrowiu za pomocą trucizn było równoznaczne z czarami i niedowiarstwem, dlatego było zagrożone tą samą karą – stosem. Z taką konstrukcją zrywa dopiero *Carolina*, zaliczając trucicielstwo do przestępstw przeciw zdrowiu, a nie religii (W. Maisel, op. cit., s. 222–223). Do trucia obok oczywistych trucizn używano także środków magicznych (np. krew menstruacyjna). Na bliski związek między dwoma terminami wskazują także połączenia szeregowe w rodzaju *veneficia certaque toxica* (Acta II, nr 1726 (1519)). Pominęłam sprawy, w których występuje mało precyzyjne określenie: *suspecta mulier*.

[69] Zob. tabela 1 i 2 oraz wykres 1.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Nawet lakoniczne, piętnastowieczne zapiski zawierają ważne informacje o społeczno-kulturowych uwarunkowaniach prześladowań czarownic schyłku średniowiecza. Przede wszystkim wskazują, że wzorcem uczciwej i wiarygodnej osoby stał się dobry chrześcijanin. Dlatego pozwany przed sądem konsystorskim w Gnieźnie (1419) podważał zdolność procesową powódki, twierdząc, że 1. nie przestrzega ona przepisów kościelnych, 2. nie spowiada się, 3. nie komunikuje i przede wszystkim 4. z a j m u j e s i ę c z a r a m i (*facit sortilegia*)[70]. Wszystkie zarzuty dotyczą łamania nakazów Boga i Kościoła. Wiarołomna chrześcijanka jest jednocześnie nieprzyzwoitą i podejrzaną kobietą. Fama niosła, że od takich kobiet należy trzymać się z daleka. Od źle „osławionych" starano się separować. Argumentem złej sławy chętnie szermowano w sporach sądowych (np. przed poznańskim konsystorzem mąż starał się o unieważnienie małżeństwa, uzasadniając, że jego żona straciła dobrą sławę, gdyż zajmuje się czarami – 1430). Jego rola była tak duża, że w oparciu o tzw. głos publiczny, czy zwykłe plotki, rozsiewane przez zawistnych sąsiadów, można było być oskarżonym o czary (*communis fama, vox clamorosa, rumor communis, publica vox et fama*[71]). Dlatego pomówione o czary kobiety starały się sądownie o przywrócenie pełnej czci (honoru).

Pod względem rzeczowym piętnastowieczne oskarżenia o czary niewiele różnią się od nowożytnych. Zapiski sądowe wspominają o tak pospolitych w XVI–XVIII wieku zarzutach jak czarowanie bydła czy psucie piwa. Zwraca jednak uwagę fakt, że zarzutem czarów chętnie posługiwano się w sporach małżeńskich, zwłaszcza w sprawach o unieważnienie małżeństwa[72]. Mężczyźni upatrywali w czarach przyczyn impotencji. Swoje żony oskarżali o podawanie trucizn, takich jak: arszenik, cykuta, muchomory czy krew menstruacyjna (!). Często zarzutem tym posługiwały się swarliwe sąsiadki, a także plebani, próbujący uderzyć w podejrzanie prowadzące się parafianki.

[70] Termin „czari" pojawia się w księgach konsystorskich po raz pierwszy w 1476 r.

[71] Acta II, nr 465 (1449), 1574 (1502), 1578 (1502), 1837 (1535). Zob. szerzej J. Adamczyk, op. cit., s. 156–161. *Fama publica* odgrywa poważną rolę niemal w każdej kulturze w małych wspólnotach lokalnych. Zob. np. C. Garrett, *Women and Witches: Patterns of Analysis*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society", vol. 3, 1977, No 2, s. 464.

[72] K. Koranyi, *Czary i gusła*..., s. 16. Przykładem podobnych spraw są również: Acta II, nr 487 (1450), nr 1676 (1513), nr 1691 (1514), nr 1709 (1517), nr 1833 (1532), nr 1835 (1535); Acta III, nr 291 (1509), nr 600 (1497).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



38 Czarownicy oddają nowo narodzone niemowlę szatanowi

Piętnastowieczne księgi konsystorskie wskazują również na sygnalizowany wyżej problem zawrotnej kariery inwektywy w późnym średniowieczu. Posądzone publicznie o czary (niekiedy z ambony) kobiety starają się oczyścić swe imię. Właśnie dlatego w roku 1483 Katarzyna Paszkowa wnosi skargę na plebana sokolnickiego przed sąd konsystorski we Lwowie, który karze mu publicznie z ambony zarzuty odwołać i doprowadza do ugody między stronami. W roku 1488 przed tymże sądem, w podobnej sprawie przeciw plebanowi, występuje kowal ze Szczerca, ujmując się za swoją żoną[73]. Księża bywali również przedmiotem oskarżeń wiernych z powodu handlowania sakramentaliami, których chętnie używano do czarowania[74]. Bardzo ceniono krzyżmo, gdyż używano go do leczenia i poszukiwania skarbów. Do zażywania nadprzyrodzonych specyfików i konsultacji u bab zachęcali niekiedy nawet sami medycy[75].

[73] K. Koranyi, *Czary i gusła*..., s. 9–10; *Acta officii consistorialis Leopoliensis*, vol. I, nr 491 (1483), nr 2200 (1488). Podobna sprawa jest odnotowana w Acta II, nr 1373 (1477).

[74] Np. Acta II, nr 1275 (1457).

[75] Ibidem, nr 1835 (1535), *consulerunt medici, ut mulieres antiquas super tali dolore consuluerit*.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Czary w procesach z XV i początku XVI w. nie miały najczęściej nic wspólnego z szatanem[76]. Pierwsza ze wzmianek pochodzi ze Zbąszynia, gdzie księża husyccy mieli wypytywać szatana, który opętał pewną dziewczynę, która wiara lepsza: katolicka czy husycka (1440)[77], ale na przełomie XV i XVI wieku nasilają się interwencje diabelskie w świat realny[78]. Świat czarów ulega powolnej demonizacji. W roku 1450 młynarz ze Żnina oznajmia przed gnieźnieńskim konsystorzem, że do jego córki przyszedł diabeł i... *fecit ei vulvam ex invidia*[79]. Ludzie zaczynają obwiniać się o kontakty z diabłem[80]. Właśnie z tego powodu w roku 1497 żąda rozwodu włocławski krawiec Jan Cieślicz[81]. Na początku XVI wieku w kontakty z diabłem mógł wejść także zwykły kmieć[82]. W roku 1524 pracowity Jakub Czab z Rzędzina został oskarżony przed płockim konsystorzem o bezczeszczenie Najświętszego Sakramentu i odprawianie mszy na cześć diabła, przez co sprzeciwiał się nie tylko wierze chrześcijańskiej, ale również (zgodnie z nową doktryną czarów) działał na szkodę ogółu (*plurimorum iniuriamque*). Nadal jednak aż do XVII wieku na przeważającym obszarze Korony w procesach czarownic diabeł nie występuje. Dopiero w drugiej połowie XVII wieku zaczął odgrywać większą rolę, kiedy w Polsce zaczął się upowszechniać typ procesu eksponujący czarostwo sabatowe. Pierwszoplanowym zarzutem, zwłaszcza w sądach świeckich, było *maleficium*, gdyż sędziowie byli bardziej obyci z rozpatrywaniem zarzutów o szkody materialne i nie czuli się kompetentni, by orzekać o bardziej ulotnych aspektach czarów.

W sądach konsystorskich najczęściej oskarżano o czary kobiety, ale polskie czarownice mało przypominały koleżanki z Zachodu. W Polsce, jak wspominałam wyżej, idea sekty czarowników była mało popularna. Polskie czarownice rzadko uciekały się do pomocy diabła, preferowały stare ludowe metody radzenia sobie z przeciwnościami losu i leczenia chorób. Pierwsza wzmianka o maści robionej z niechrzczonych dzieci,

[76] B. Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Łódź 1971, s. 240. Zob. też K. Koranyi, *Czary i gusła...*, s. 5 i B. Ulanowski, *Formulae ad ius canonicum spectantes. Suplementum*, AKH, t. V, s. 341–342.

[77] Acta II, nr 1097 (1440).

[78] Ibidem, nr 1389 (1476), 1604 (1506), Acta III, nr 600 (1497), nr 241 (1503), nr 291 (1509), nr 432 (1524).

[79] Acta II, nr 483 (1450).

[80] Ibidem, nr 886 (1499) *tuo fratre est dyabolus*.

[81] Acta III, nr 600 (1497).

[82] Acta II, nr 1604 (1506).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



39 Czarownicy przygotowują maść magiczną z ciał niemowląt

najpopularniejszym na Zachodzie specyfiku mającym umożliwiać latanie, pojawia się w Koronie dopiero w 1502 roku (Poznań)[83]. Omalże w tym samym czasie w sądach konsystorskich pojawiają się oskarżenia mężczyzn o praktykowanie wyższych form magii (np. alchemia) i posługiwanie się książkami o nigromancji[84].

Mężczyzn zresztą rzadko obwiniano o czary; podejrzenie padało najczęściej na handlujących charakterami, ligaturami i sakramentaliami księży. Ci ostatni robili to w odpowiedzi na zapotrzebowanie społeczne, co może wskazywać na nie do końca zatartą granicę między religijnością ludową i oficjalną. Podobne rozterki mieli świeccy przedstawiciele władzy; kiedy w XVI-wiecznym Poznaniu na ratuszu dokonano kradzieży, tamtejsi rajcy nie wahali się zwrócić do pomocy czarownika, by ten pomógł im wykryć nieznanego sprawcę. Jedną z wielu konsekwencji niezatarcia granic między religijnością ludową i oficjalną było również domaganie się przez poszkodowanych w sądzie, by ich odczarowano (Poznań, 1528). Wydaje się, że czynnikowi temu można także przypisać raczej łagodne orzecznictwo sądów świeckich i duchownych w sprawach

[83] Ibidem, nr 1574 (1502).
[84] Ibidem, nr 1603 (1506); Acta III, nr 241 (1503).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

o czary. W aktach kościelnych tylko trzykrotnie pojawiają się wzmianki o zagrożeniu skazaniem na śmierć, ale domniemane czarownice zostały za poręczeniem sąsiadów wypuszczone (1430, 1476, 1535)[85]. Sąd wypuszczał oskarżone na wolność, nakładając na nie obowiązek porzucenia dotychczasowych błędów w wierze i oczyszczenia swojej dobrej sławy.

Poza enigmatyczną wzmianką o uśmiercaniu czarowników na torturach przez ławnika płockiego (1501), z karą śmierci w procesie o czary spotykamy się zasadniczo dopiero w 1511 roku w należącym do kapituły poznańskiej Chwaliszewie – karę tę wymierzył oczywiście sąd miejski, nie kościelny[86]. Spalona została nieznana z imienia starucha, której zarzucano, że swoimi czarami zniszczyła sześć browarów, truła oraz wyrządzała ludziom inne szkody. Zdarzenie to wywołało zróżnicowane reakcje. Fragmenty zachowanego protokołu wskazują, że mieszkańcy Chwaliszewa odebrali egzekucję jednej spośród siebie jako przejaw zniewolenia (*illibertas*), i że doszło najwyraźniej do sporu pomiędzy społecznością świecką i kościelną. Stanowisko Kościoła mogło być odczytane przez świeckich jako groźba – kanonik poznański stał na stanowisku, że należy się pozbyć nie tylko czarownic. Według niego wszyscy źli ludzie (*mali homines*)[87] powinni być skazani na wygnanie.

Podsumowując, o ile w XV wieku społeczeństwo raczej jest zgodne, że sprawy o czary należą do sądów konsystorskich, o tyle na przełomie XV i XVI wieku wraz z upowszechnieniem się nowej doktryny karnej Kościół stracił kontrolę nad tą kategorią przestępstw religijnych. Wydaje się również, że oprócz wprowadzenia procedury inkwizycyjnej, niebagatelną rolę w przejęciu spraw o czary przez sądy świeckie odegrała chęć władz świeckich uniemożliwienia duchownym decydowania w sprawach gardłowych. Mogło to doprowadzić do niebezpiecznych incydentów. Sprawy o czary mogły być traktowane jako wytrych, służący do mieszania się w wewnętrzne sprawy wspólnoty, ponieważ Kościół kwalifikował jako *antisacrum* wszelkie przejawy światopoglądu niekatolickiego i sprzeciwu wobec jego nakazów. Poza nim rozciągała się sfera złych mocy; dzięki oskarżeniu tego typu można było ugodzić w każdego przeciwnika[88]. To,

[85] Acta II, nr 1016 (1430), nr 1389 (1476), nr 1837 (1535).

[86] K. Koranyi, *Czary i gusła*..., s. 22.

[87] Por. uwagi o „ludziach szkodliwych".

[88] Zob. M. Buchowski, *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań 1986, s. 89–91.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



40 Czarownice bezczeszczą ciała zmarłych, by przygotować magiczne specyfiki

jak się wydaje, najważniejsza przyczyna, dlaczego świeccy tak zażarcie bronili się w Polsce przed pozostawieniem czarów w gestii jurysdykcji kościelnej. Niepokój ten za panowania dwóch ostatnich Jagiellonów podzielała szlachta i ona zadecydowała ostatecznie o kształcie polskiej praktyki sądowej w sprawach o czary.

Stanowisko Kościoła wobec czarownic w XVI–XVIII w.

Przejęcie procesów o czary przez sądy świeckie w XVI wieku nie spowodowało początkowo większych sprzeciwów Kościoła, ponieważ czary dotykały kwestii wiary nie wprost, a duchowni borykali się z ważniejszymi problemami. Kościół koncentrował się przede wszystkim na kłopotach związanych z pojawieniem się w Koronie wyznań reformowanych i próbach wdrożenia postanowień Soboru Trydenckiego (1545–1563). Główną przeszkodą pozostawała nie tylko niewielka liczba

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

kleru w stosunku do potrzeb społeczeństwa. Poważną rolę odgrywał także fatalny poziom jego wykształcenia i niskie morale. W rezultacie nie było najlepiej z religijnością chłopstwa, które na dźwięk dzwonów kościelnych wolało raczej iść do lasu i oddawać się starym praktykom niż udać się do kościoła[89]. Biskupi dostrzegali ten problem. Stąd np. zarządzenia zakazujące rodzicom chrzestnym oddawania się czarom (synod warmiński – 1545).

Cierpiący na braki kadrowe Kościół uciekł się do starej metody wydawania konstytucji synodalnych. Postanowienia kolejnych synodów diecezjalnych pobrzmiewają jak echo. Czary, w porównaniu z konstytucją z XVII i XVIII wieku, rzadko i zdawkowo wspominane są przez synody szesnastowieczne. To jeden z wielu błędów w wierze. Hierarchia kościelna nakazywała ekskomunikować praktykujących czary, a problem szatana objaśniać z punktu widzenia doktryny Kościoła (np. synod łęczycki – 1512 czy synod włocławski – 1586[90]). Synod z roku 1589 ogłosił zaś *Breve poenitentium examen*, w którym wśród wielu grzechów pojawiają się czary, wróżby i podobne praktyki[91]. Niestety, niski poziom kleru parafialnego, który podzielał gminne przekonania parafian, sprawiał, że spowiedź i kazania łatwo mogły się stać narzędziem upowszechniającym zabobony[92]. W tym samym czasie na Warmii pojawiają się nakazy, by diabelskich zwolenników chwytać i karać zgodnie z prawem (1589), osobliwie zaś parobków, włóczęgów i żebraków, którzy, udając wilkołaki, czynią szkody w obejściach i wyłudzają od ludzi jedzenie i pieniądze (1592).

Wraz z pogłębieniem się katechizacji społeczeństwa w XVII i XVIII wieku czary w szerszym wymiarze pojawiły się w polskim ustawodaw-

[89] J. Tazbir, *Święci, grzesznicy i kacerze. Z dziejów polskiej reformacji*, Warszawa 1959, s. 114.

[90] *Acta et constutiones synodi dioecesianae wladislaviensis, promae, habitatae et celebratae A.D. 1586... presidente... Heronymo Comite a Rozdrażow... Episcopo Wladislaviensi et Pomeraniae*, w: *Statuta Synodalia dioecesis wladislaviensis et Pomeraniae,* wyd. Z. Chodyński*,* Varsaviae 1890, s. 107, kaput 3*, De parochorum munere*.

[91] *Synodus sive congregatio Archidiaconatus Pomeraniae Sobcoviae in Parochiali Ecclesia Anno Domini MDLXXXIX... praesidente... Hieronymo Comite a Rozdrażow, Dei Gratia Episcopo Wladislaviensi et Pomeraniae*, w: *Statuta Synodalia dioecesis wladislaviensis...*, s. 124.

[92] Podobny problem trapił także zakony, zob. np. M. Bednarz, *Jezuici a religijność polska (1564–1964)*, „Nasza Przeszłość. Studia z Dziejów Kościoła i Kultury Katolickiej w Polsce", t. XX, 1964, s. 209.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

stwie synodalnym. Dopiero wówczas w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskim pojawiły się żądania Kościoła o zwrot, utraconej w XVI wieku, jurysdykcji w sprawach o czary. Przykazywano więc proboszczom, aby wpływali na szlachtę, by na podstawie byle jakich podejrzeń nie męczyła torturami oskarżonych o czary. Hierarchię kościelną niepokoiła także naiwność i podatność wiernych na sztuczki kuglarzy oraz wiara we wróżby, amulety i praktyki czarowskie. Odnośne zarządzenia pojawiały się zasadniczo we wszystkich diecezjach Korony, co świadczy nie tylko o podobnych problemach w różnych regionach kraju, ale również o mechanicznym powielaniu ustawodawstwa przez kolejne synody.

Hierarchia kościelna starała się wielotorowo wpłynąć na zmianę sposobu postrzegania czarownic i procesów o czary. Zabraniano duchownym czytać i posiadać dzieł traktujących o astrologii, ponieważ utrwalały one przesądy i zabobony (np. synody włocławski i łucki – 1607)[93]. Nakazywano im częste wygłaszanie kazań odwodzących od praktykowania czarów (synod warmiński – 1610)[94]. Starano się dyscyplinować kler parafialny, by w przypadku natknięcia się na czary zasięgał rady u dziekanów. Spowiednicy mieli zaś wypytywać, czy penitenci nie stosują magicznych środków leczniczych i czy zabobonnie

[93] *Synodus Dioecesiana wladislaviensis A. 1607 die 17 Septembris celebrata praesidente... Alberto Baranowski... Episcopo Wladislaviensi et Pomeranie Constitutiones Synodi*, w: *Statuta Synodalia dioecesis wladislaviensis...*, kap.: *De libris suspectis* i *De veneficiis*. Więcej informacji o synodzie łuckim 1607 r. zob. J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. III, *Synody diecezji łuckiej i ich statuty*, Warszawa 1949, s. 20 i nn.

[94] Synod w Heilsbergu z 1610 roku, który odbył się pod przewodem biskupa Szymona Rudnickiego, wytyczył program reform dla diecezji warmińskiej w celu pełnej realizacji postanowień Soboru Trydenckiego. Stąd nacisk na to, by *rudimenta christianæ fidei* były istotnie szerzone i umacniane w parafiach diecezji, ponieważ *Parochoru[m] officiu[m] est non demulcere aures audientiu[m] sed animos commouere* (*Constitvtiones synodales dioecesis Varmiensis*, Brvnsbergæ 1612, s. 154). Kwestia czarów wielokrotnie jest wzmiankowana w opublikowanych dwa lata później statutach synodu (s. 14, 18, 154, 198, 292). Wizytacje parafii ujawniły poważne zaniedbania w posłudze kapłańskiej wielu księży, w czym upatrywano przyczyn szerzenia się zabobonów i czarów (s. 14). Dlatego w statutach podkreśla się wagę edukacji chrześcijańskiej, zwłaszcza Ewangelii i modlitwy w rugowaniu takich grzechów, jak czary, naruszanie świąt czy bluźnienie przeciw Bogu i jego świętym (s. 154, 292). A biskup zarezerwował dla siebie prawo rozgrzeszania uprawiających czary i wzywających demony.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

nie przywiązują nadmiernej wagi do pewnych miejsc i czasów. Zmorą Kościoła były również świętokradztwa. Sakramentaliów, jak sygnalizowano wyżej, chętnie używano do guseł. Dlatego w roku 1620 synod łowicki polecił kapłanom, aby dobrze w kościołach strzegli Eucharystii, olejów świętych i wody święconej[95].

W latach 30. XVII wieku, jeszcze przez ukazaniem się *Cautio criminalis* (1631) słynnego niemieckiego spowiednika czarownic, Fryderyka von Spee, środowiska kościelne w Polsce zaczęły podejmować działania, mające na celu złagodzenie procedury w sprawach o czary. W roku 1630 lubelskie kolegium jezuickie pouczyło katów, aby podejrzanych o czary i zabobonne zaklęcia nie poddawali badaniom na torturach; okazało się potem, że w ten sposób ocalono życie kilku niewinnym osobom[96]. Podobne tendencje można obserwować w Wielkopolsce, gdzie pod auspicjami kurii poznańskiej, w środowisku związanym z Krzysztofem i Łukaszem Opalińskimi[97], wyszły pierwsze polskie prace atakujące nieprawidłowości w procesach o czary. W roku 1639 ukazała się niewielka książeczka Daniela Wisnera: *Tractatus brevis de extramagis, lamiis, veneficis, aliisque malefactoribus* i anonimowa *Czarownica powołana*[98]. *Cautio criminalis*, uznawana niekiedy za pierwowzór *Czarownicy powołanej,* ukazała się w Poznaniu dopiero w 1647 roku[99]. Trudno w tej kwestii zająć jednoznaczne stanowisko bez przeprowadzenia dokładnej analizy językowej. Niewątpliwie poglądy autora *Czarownicy powołanej* były bardzo podobne do głoszonych w *Cautio criminalis*. *Czarownica powołana* jest jednak mniej obszerna. Poza tym zamiarem Anonima

[95] *Synodus Archidioecesana Gnesnensis ab... Laurentio Gembicki... habita Lovicij A.D. M.DC.XX...*, Cracoviæ 1621, s. H2v-H3v, *De custodia Eucharystia* (zwłaszcza s. H3).

[96] M. Bednarz, op. cit., s. 212.

[97] W. Regulus, w oficynie którego ukazała się *Czarownica powołana*, był pisarzem konsystorskim i nauczycielem obu braci Opalińskich. Wyrazem ich sceptycznych poglądów w kwestii czarów jest chociażby satyra Krzysztofa Opalińskiego *Na ciężary i opressyją chłopską w Polszcze* (*Satyry*, oprac. L. Eustachiewicz, Wrocław 1953).

[98] Pomijam prace, które omawiają czary pod kątem teologicznym, lecz nie traktują szerzej o postępowaniu sądowym, np. pierwsza polska praca polemiczna o czarach autorstwa Stanisława z Gór Poklateckiego, *Pogrom czarnoksięskie błędy, Latawców zdrady i alchimickie fałsze...,* Kraków 1595.

[99] Zob. uwagi J. Rosenblatta o genezie *Czarownicy powołanej*, op. cit., s. 57.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

była krytyka jedynie niektórych nadużyć w procesach o czary, podczas gdy Spee piętnował każdy ich aspekt.

Kościelne broszury były skierowane do szerokiego kręgu odbiorców. Dłuższa, ale napisana z humorem i lekką ironią *Czarownica powołana* wywarła większy wpływ na masowego czytelnika niż zwięzły, ale napisany po łacinie *Tractatus* Wisnera. Doczekała się kilku wydań (1639, 1680, 1714) i wpłynęła na ustawodawstwo, podczas gdy *Tractatus* pozostał jedynie świadectwem powściągliwości części społeczeństwa, zwłaszcza poznańskiego duchowieństwa, w stosunku do karania czarownic. Obie prace atakują samowolę sędziów i dziedziców, uznających za naczelną zasadę „Ja pan, ja prawo"[100]. Wisner i Anonim zgodnie wskazują na bezzasadność próby pławienia, nadużywanie tortur, bezwartościowość powołań i sumienne wywiązywanie się z obowiązków sędziego. Piętnują różnorodne wypaczenia świeckiej praktyki sądowej (np. stosowanie zabobonnych środków ochrony przed podejrzanymi o czary w trakcie ich więzienia), ale nie podważają zasadności ścigania czarów. Przeciwnie, żądają przekazania spraw o czary jurysdykcji kościelnej.

Czarownica powołana jest trzykrotnie obszerniejsza niż *Tractatus* i zakres poruszanych przez nią problemów jest szerszy, nie tylko prawniczy; kwestii nieprawniczych dotyczą pytania I, II, III i XIII[101]. Autor zastanawia się w nich nad różnicą między zabobonami a czarami, celem działalności czarownic, dysproporcją w liczebności czarowników i czarownic oraz sposobami pozbywania się czarów. Drugą grupę tworzą pytania X i XII[102], w których autor zastanawia się, których osób nie należy torturować, i czy osobę oskarżoną o czary, która by przed wyrokiem w więzieniu umarła, można pogrzebać na miejscu poświęconym. *Czarownica powołana* została również opatrzona zestawem dokumentów uzasadniających roszczenia Kościoła do sądzenia spraw o czary, chodzi

[100] D. Wisner, *Tractatus brevis de extramagis lamiis, veneficis aliisqve malefactoribus a Consociis suis in quæstionibus seu torturis nominatis inculpatisq[ue]: & vtrum cognitio horum criminum spectat ad Forum Spirituale, an Seculare an Mixtum; Et quomodo Ivdex secundum Ivra præscripta contra eosdemeasdemve; & non de facto procedere debeat*, Posnaniæ 1639, s. niepaginowana.

[101] I. Co to *superstitia* abo zabobon, a co maleficium abo czary?; II. Jaki kres do celu zmierzają czarami swojemi czarownicy abo czarownice; III. Czemu więcej białychgłów aniżeli mężczyzn czarownic?; XIII. Jako czar pozbywać?

[102] X. Których osób nie godzi się męczyć; XII. Jeśliby powołana o czary, z niewczasów, z frasunku i mąk umarła w więzieniu, godzi li się ją chować, jako i drugich na miejscu święconym?

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

zwłaszcza o bulle papieskie Grzegorza XIII (1578)[103] i Klemensa VIII (1603)[104], dające prymasowi i biskupom władzę sądzenia heretyków. Tę ostatnią wyjednał u papieża i podpisał Zygmunt III, ale pomimo to szlachta i mieszczaństwo nie dopuszczały duchowieństwa do sądzenia przestępstw kryminalnych, do których czary się zaliczały. Nie pomagały argumenty duchowieństwa, że czary to przestępstwo podległe obu władzom, we właściwym dla każdej z nich zakresie[105].

Wisner próbował osiągnąć podobny efekt, odwołując się raczej do przepisów prawa niemieckiego i ziemskiego niż kościelnego, a sędziów nieprzestrzegających sugerowanych przez niego postulatów proponował surowo karać[106]. Najciekawsza część pracy Wisnera jest jednak poświęcona stosowaniu tortur. Tortury są, według niego, tylko wtedy dopuszczalne, gdy sędzia jest pewien, że podejrzana rzeczywiście popełniła przestępstwo, o które jest oskarżona. Oddanie na męki byłoby możliwe, jeśli przy podejrzanej znaleziono by środki magiczne, odgrażałaby się, że będzie szkodzić czarami lub stale przebywałaby w towarzystwie czarownic. Wisner obnaża uwarunkowania procesów, o których źródła procesowe milczą. Nie waha się wspomnieć, że sędziowie wolą skazać na stos niż wydać wyrok uniewinniający, obawiając się pociągnięcia do odpowiedzialności przez niesłusznie torturowane. Jeszcze ciekawsze

[103] Bulla Grzegorza XIII, w: *Czarownica powołana abo krotka navka y przestroga z strony czarownic zebrana z rozmaitych Doktorow tak w prawie Bożym, iako y w swieckim biegłych, z przydatkiem Instructiey świeżo z Rzymu wydaney dla uchrony y poratowania sumnienia, osobliwie na takie sądy wysadzonych* [dalej: *Czarownica powołana*], Gdańsk 1714, s. 15–17.

[104] Bulla Klemensa VIII, w: *Czarownica powołana*, Gdańsk 1714, s. 17–18.

[105] *Czarownica powołana*, Poznań 1680, s. 2–3. Coraz częściej pojawiające się od chwili ukazania się *Czarownicy powołanej* żądanie, by sprawy o czary oddawać do sądów mieszanych świecko-duchownych, nie było dostosowane do realiów polskiej praktyki sądowej, która nie znała takich sądów.

[106] Wisner najszerzej uwzględnia *Constitutio Criminalis Carolina* (1532), w mniejszym stopniu czerpie ze *Zwierciadła saskiego* i prawa magdeburskiego. Z ustaw polskich cytuje konstytucję z roku 1543 (*Volumina legum*, wyd. J. Ohryzko, Petersburg 1859, § 578). Swoje tezy Wisner uzasadnia odwołaniami do prawa rzymskiego i kościelnego, w którym się świetnie orientuje, a także bogatej literatury prawnej włoskiej, niemieckiej, francuskiej i hiszpańskiej. Szczegóły dotyczące literatury wykorzystywanej przez Wisnera zob. K. Koranyi, *Danielis Wisneri „Tractatus brevis de extramagis lamiis, veneficis" a „Czarownica powołana"*, w: *Pamiętnik trzydziestolecia pracy naukowej prof. P. Dąbkowskiego*, Lwów 1927, s. 131–133.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

informacje o nadużywaniu tortur podaje *Czarownica powołana*. Zdarzało się, że jeśli sędziom nie udało się uzyskać zeznań zgodnych z ich wyobrażeniami „pod pokrywką obawiania się by miejsce [przesłuchań] nie było zczarowane gdzie powołanego pierwej męczono", wożono podejrzane nocą po lasach i bezdrożach (granicach)[107], pastwiąc się nad nimi do woli i stosując męki, nieprzepisane przez prawo. W walce z okrucieństwem Wisner posunął się nawet do podważania autorytetu Jeana Bodina, autora *De la démonomanie des sorciers*.

Broszury nie zdołały przekonać szlachty i mieszczan do oddania duchowieństwu decydującego głosu w procesach czarownic. Zresztą, synody pierwszej połowy XVII wieku akcentowały raczej religijny charakter przestępstwa niż chęć walki Kościoła o zwrócenie mu jurysdykcji w sprawach o czary. W roku 1641 synod przemyski nakazał donosić biskupowi o czyniących czary i obłożył ich klątwą, od której tylko biskup mógł uwolnić. Rok później synod poznański zaliczył czary i gusła do grzechów, z których tylko biskup może rozgrzeszyć – postanowienie to powtarzano później w podręcznikach spowiedzi dla kapłanów[108]. Synod prowincjonalny w Warszawie (1643) nakazał zaś, by kapłani nie wierzyli łatwowiernie każdej kobiecie, której wydaje się, że jest opętana przez czarta. Nakazał także, by bez pisemnej zgody z kurii żaden duchowny nie ważył się odprawiać egzorcyzmów[109].

Inspiracją dla zintensyfikowania starań polskiego duchowieństwa o przejęcie jurysdykcji w sprawach o czary okazała się, wydana w Rzymie

[107] O granicach i rozdrożach zob. B. Wojciechowska, *Na granicy dwóch światów. Rozdroża i sakralizacja przestrzeni w przekazach średniowiecznych*, w: *Ludzie – Kościół – Wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna),* Warszawa 2001, s. 509–518.

[108] Np. *Przydatek II: Z Synodu poznańskiego roku 1642. O grzechach y klątwach od których nie każdy Kapłan rozgrzeszyć może Od tych sam Papież rozgrzesza, albo komu on poleci*, w: P. Segneri, *Nauka dla poczynaiącego słuchać spowiedzi, jako się ma zachować z pożytkiem około sakramentu pokuty*, przeł. W. Tylkowski, Wilno 1740*,* s. 278: „Grzech tych co się wrożkami, gusłami, przepowiedaniem rzeczy przypadłych bawią, babim zażeganiem, lekowaniem przez gusła, i jakimiżkolwiek zabobonami, i ci co się do takich wieszczków, i czarownic udają. A pospolicie w takie sprawy wmieszywa się *Hæresis*. Jako gdy wieszczkowie udają się do mocy szatańskiej, i jemu cześć dają, jego wzywają, słów świętych, i rzeczy święconych źle używają".

[109] *Synodus provincialis Gnesnensis provinciæ sub... Matthia Łubieński... Varsaviæ 1643, die octava mensis novembris Celebrata*, Varsaviæ 1646, s. 21–22, zob. kaput: *Exorcismorum usus passim non permittendus*.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

w roku 1657, *Instructio romana pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum, et maleficiorum*[110] – broszura wyliczająca liczne nadużycia sędziów i żądająca oddania procesów o czary teologom. To najważniejszy siedemnastowieczny dokument, walczący z nadużyciami w procesach o czary, obok bulli Grzegorza XV *Omnipotentis Dei* (1623), która śmiercią zalecała karać jedynie czarowników, którzy pozbawiali życia, szkodzący zaś na zdrowiu i na majątku mieli być karani więzieniem.

Instructio romana zarzucała sędziom świeckim łatwowierność i lekkomyślność w wydawaniu wyroków, ponieważ choroba i śmierć może spotkać człowieka w naturalny sposób. Dlatego zalecała skorzystanie z konsultacji lekarskiej. Dokument poruszał szeroki wachlarz problemów, z którymi sędzia stykał się w trakcie prowadzenia dochodzenia, nawet fałszywe zeznania opętanych i egzorcyzmy. Sędzia nie powinien opierać się na posądzeniach zabobonnych kobiet, lecz na określonej procedurze, której zadaniem jest ułatwiać rozpoznanie prawdziwych czarów. Przede wszystkim powinien dokładnie przeszukać dom podejrzanej, by znaleźć dowody rzeczowe czarów i zdystansować się do złej sławy podejrzanej, choć poszlaka ta była bardzo ważna. Zwłaszcza to ostatnie zalecenie było trudne do wykonania w praktyce, skoro – jak podaje *Instructio romana* – zła sława pociągała za sobą powszechną nienawiść grupy do czarownicy. Ponieważ między członkami społeczności a podejrzaną o czary narastał od dawna konflikt, nakazywano sędziom, by ustalili, kiedy i dlaczego oskarżono ją o czary. *Instrukcja rzymska* podważała wiarygodność zeznań domniemanych czarownic i aby ukrócić najbardziej sensacyjne zeznania o apostazji oraz igraszkach z diabłem, nakazywała więzić podejrzane rozdzielnie i przydzielać im obrońców. Dozorcom więzień zakazywała zaś sugerowania oskarżonym fantastycznych szczegółów zbrodni.

Gorącym popularyzatorem *Instructio romana* okazał się biskup kujawski Kazimierz Florian Czartoryski, który kazał ją opublikować i dołączył do niej swój list pasterski z 11 kwietnia 1669 roku. Czartoryski krytykował nadużycia sędziów miejskich i wiejskich, a zwłaszcza: 1. torturowanie jedynie na podstawie złej sławy, 2. niezezwalanie na odwoływanie się od decyzji skazania na tortury[111], 3. używanie nieprzepiso-

[110] *Instructio romana* przedrukowano m.in. w drugiej edycji *Czarownicy powołanej,* Poznań 1680, s. 119 i nn.

[111] *Non permittunt appellare a decreto torturæ, quod est contra sensum jurisperitorum, & posita hac appellatione,* K.F. Czartoryski, *Mandatum pastorale ad universum clerum et populum dioecesis suae de cautelis in processu contra sagas adhibendis, Inc.: Universo clero..., Multa experienta variis ac frequentissima...*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

wych tortur, 4. podpowiadanie przez indagujących torturowanym imion podejrzanych, 5. powtarzanie tortur bez nowych poszlak i rozkładanie tortury na kilka okresów, które potem uznawano za jedną torturę[112], 6. niegrzebanie w poświęconej ziemi podejrzanych o czary, które zmarły na skutek tortur w więzieniu. Za rzeczywiste przyczyny procesów Czartoryski uznawał raczej pijaństwo, niestrawność czy korzystanie z usług nieuczciwych egzorcystów niż podszepty Złego.

Nie oznacza to, że Czartoryski chciał zaprzestać karania czarów. Podobnie jak Wisner i autor *Czarownicy powołanej*, ganił jedynie nadużycia sędziów świeckich. Dlatego rozkazał, by na terenie jego diecezji oskarżenia o czary trafiały najpierw do sądów duchownych, które potrafiłyby lepiej ocenić, czy mają do czynienia z prawdziwymi czarami, czy ze zwykłymi zabobonami i przesądami. Zasługa siedemnastowiecznych obrońców czarownic polegała bowiem nie na krytyce ścigania czarownic, ale na krytyce postępowania sądowego. Czartoryski uważał, że pozornie prosta reguła: „*Sortilegia, & Jncantationes possunt esse sine Apostasia formali* [...] zaczym nie sądzić takowey, za czarownicę" (*Instructio romana*), w praktyce przysparza sędziom świeckim nazbyt wiele kłopotów i niesłusznie sądzą oni zwykłe guślarki. Dlatego zalecał im lekturę *Czarownicy powołanej* i *Cautio criminalis*. Rozporządzenia wydawane przez Czartoryskiego nie były jednak przestrzegane, skoro ponawiał je biskup włocławski Stanisław Dąmbski (1699)[113].

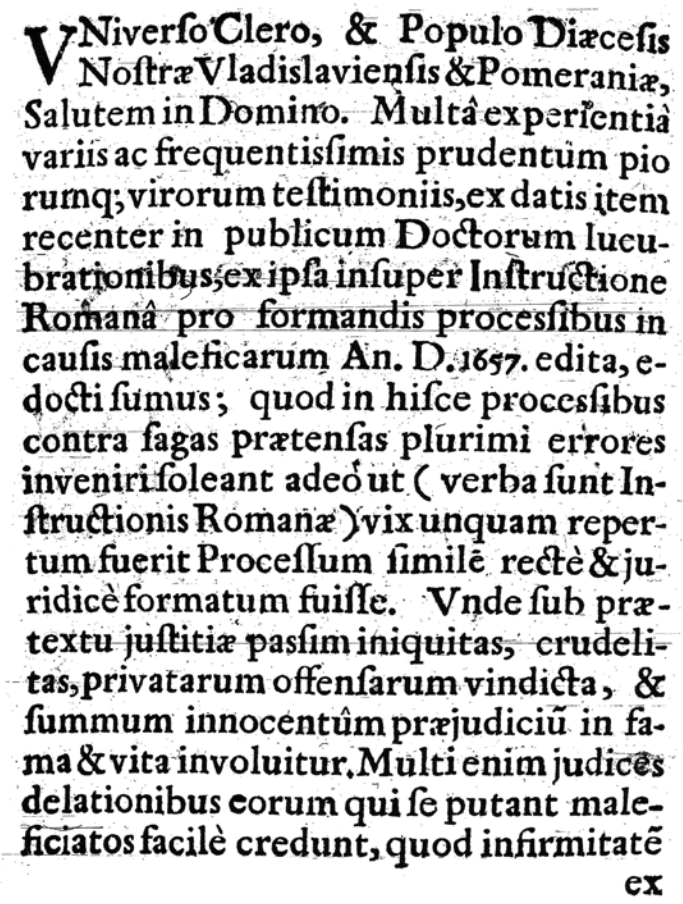
Zgodnie z duchem *Instructio romana,* synod pod przewodnictwem prymasa Mikołaja Prażmowskiego (1670) piętnował sądzenie czarów przez sądy świeckie. Akcentował, że popełniają one „ciężkie [...] błędy, z których naprzód obraza Boska, a potym niewinnych ludzi okrutne

(expl.), Smarzevitiis, b.m.d. po 11 IV 1669, s. A3; tłumaczenie polskie z 1705 r. zmieniło sens oryginału: „Nie dopuszcza oskarżonym apelować do inszego sądu, od ich dekretów, zaczym takowe dekreta nic nie ważą, gdy takowa zajdzie apelacja". K.F. Czartoryski, *Na obiaśnienie wzwysz opisaney Instrukcyi*..., w: *Instrvkcya Rzymska*..., s. niepaginowana.

[112] Idem, *Mandatum*..., s. niepaginowana, *Et sunt qui discontinuant torturam in plura diversa tempora durissimo crudelitas invento, has enim discontinuationes pro una habent tortura.*

[113] O edykcie wydanym przez biskupa S. Dąmbskiego zob. J. Wijaczka, *Procesy o czary przed sądami miejskim i wojewodzińskim w Skarszewach w końcu XVII i w pierwszej połowie XVIII wieku*, w: *Prusy i Inflanty między średniowieczem a nowożytnością. Państwo – społeczeństwo – kultura*, red. B. Dybaś, D. Makiłła, Toruń 2003, s. 82–83.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



VNiverſo Clero, & Populo Diæceſis Noſtræ Vladislavienſis & Pomeraniæ, Salutem in Domino. Multâ experientiâ variis ac frequentisſimis prudentum piorumq; virorum teſtimoniis, ex datis item recenter in publicum Doctorum lucubrationibus, ex ipſa inſuper Inſtructione Romanâ pro formandis proceſsibus in cauſis maleficarum An. D. 1657. edita, edocti ſumus; quod in hiſce proceſsibus contra fagas prætenſas plurimi errores inveniri ſoleant adeò ut (verba ſunt Inſtructionis Romanæ) vix unquam repertum fuerit Proceſſum ſimilē rectè & juridicè formatum fuiſſe. Vnde ſub prætextu juſtitiæ paſsim iniquitas, crudelitas, privatarum offenſarum vindicta, & ſummum innocentûm præjudiciū in fama & vita involuitur. Multi enim judices delationibus eorum qui ſe putant maleficiatos facilè credunt, quod infirmitatē ex

41 Fragment listu pasterskiego bpa Kazimierza Floriana Czartoryskiego krytykującego procesy o czary prowadzone przez sądy świeckie

morderstwa [...] katowanie i palenie"[114]. Dlatego prymas apelował, by sędziowie nie skazywali lekkomyślnie na więzienie czy męki. Tego rodzaju głosy stale będą się pojawiać aż do 2. połowy XVIII wieku. Temat wywołał zainteresowanie szlachty; ślady debat o czarach można znaleźć w laudach kaliskim, poznańskim i średzkim z 1670 roku. Fatalne zdanie

[114] Cyt. za M. Rożek, *Diabeł w kulturze polskiej. Szkice z dziejów motywu i postaci*, Warszawa–Kraków 1993, s. 228–229.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

o umiejętnościach wiejskich i małomiasteczkowych sędziów podzielała Asesoria Królewska, która rozpatrywała apelacje w sprawach o czary. W 1672 i 1673 roku wydała dekrety popierające stanowisko Kościoła, w których sprawy o czary rozkazywała oddawać najpierw do sądów duchownych, a dopiero później do świeckich. Dekrety nie były jednak przestrzegane i ich postanowienia ponowiono w 1713 roku.

Na początku XVIII wieku kampania biskupów przeciw ludowym zabobonom i sądzeniu czarownic nasiliła się, a w ustawodawstwie synodalnym pojawiały się bardziej szczegółowe zapisy dotyczące procesów czarownic (np. synod krakowski – 1711, rozdział 40, *O procesie przeciwko rzucającym czary*). Bogactwem treści i obszernym materiałem prawnym, uzasadniającym prawo Kościoła do sądzenia spraw o herezję i czary, odznaczały się zwłaszcza postanowienia synodu poznańskiego z 1720 roku, jednego z najciekawszych synodów nie tylko XVIII stulecia. Duchowieństwo diecezji poznańskiej nie poprzestało na nakazie donoszenia o czarach dziekanowi lub biskupowi i obszernie rozwodziło się nad środkami moralnymi w walce z czarami. Synod stał na stanowisku, że kobiety sądzi się bezpodstawnie, ponieważ rozstrzygania spraw o czary podejmują się dyletanci z sądów świeckich, a nie teologowie, przygotowani do rozpoznawania apostazji i odstępstwa od wiary[115]. Pouczał, że ze statutów królewskich i prawa kościelnego wynika, iż jedynie urząd kościelny jest umocowany do rozsądzania spraw o czary[116]. Za najskuteczniejszą metodę walki z czarostwem sy-

[115] *Synodus Dioecesana Posnaniensis sub [...] Christophoro Antonio in Słupow Szembek* [...] *celebrata. Anno Domini MDCCXX*, [dalej *Synodus Dioecesana Posnaniensis A.D. 1720*] Varsaviae b.d., kaput XXXI, *De Maleficis et Incantatoribus.*

[116] J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne,* t. VII, *Synody diecezji poznańskiej*, Poznań 1952, s. 117. Wśród 27 załączników do ustaw synodu aż 5 wiąże się z uprawnieniami Kościoła do rozpatrywania spraw o herezję i czary. Chodzi o załączniki III. *Wladislaus Jagello contra haereticos et fautores eorum in Wielun constituit poenas, Anno Domini 1424*; IV. *Confederatio Principum tam Spiritualium quam Saecularium contra haereticos eorumque fautores A.D. 1438*; VII. *Sigismundus Cracoviae Anno 1543 definivit Haereses, schismata etc. pertinere ad Forum Spirituale (Apud Herburtum tit. Quas Causas Judices Spiritualium cognoscent)*; VIII. *Sigismundus Augustus, jam in Regno inauguratus de sui electione juriumque Spiritualium et Saecularium Regni Poloniae confirmatione notum facit Petricoviae. A. Domini 1550*; XXIII, *Rescriptum... Augusti II. De A.D. 1703 ne Judices saeculares in Diaecesi Vladislaviensi audeant sagas judicare absque cognitione Fori spiritualis*, w: *Synodus Dioecesana Posnaniensis A.D. 1720*. Na reskrypcie z 1703 r. wzorowane były następne z lat 1726, 1745.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

nod uznaje jednak pogłębioną katechizację społeczeństwa i hamowanie krasomówczych zapędów zabobonnych bajarzy, zwłaszcza rodziców, podsycających fantazje dzieci. Tym samym za główną przeszkodę w przyswojeniu zasad promowanych przez hierarchię kościelną uznawał skłonność społeczeństwa do zabobonów i guseł[117]. Podobne działania Kościół przedsięwziął na południowo-wschodnich rubieżach Korony, gdzie synod łucki (1726) czujnie upominał się o jurysdykcję w sprawach o czary[118].

W 1727 roku biskup kujawski Krzysztof Szembek grzmi w liście pasterskim: „Straszna rzecz słyszeć [...] każdego roku białogłowy bez fundamenta o gusła i czary na różnych miejscach obwiniają. Straszniejsza [...], że niedoskonali sędziowie [...] często czytać nieumiejący, te sprawy sądzą"[119]. Jako arcybiskup gnieźnieński, Szembek poparł wydanie pracy *Przestrogi duchowne sędziom, inwestygatorom i instygatorom czarownic* (1742) Serafina Gamalskiego (1675–1733), który za życia głosił swoje idee anonimowo[120]. Nie była to praca oryginalna, ale skrócona kompilacja *Czarownicy powołanej*. To typ literatury dla ludu, dla prostych mieszkańców małych miasteczek i urzędników magistrackich. Gamalski przekonywał, że prawdziwą sztuczką diabelską są nie praktyki magiczne, ale nadużycia sędziów. Nie oznacza to bynajmniej, że Gamalski negował szkodliwość czarownic. Przeciwnie, uważał, że występują one przeciw

[117] Por. *Synod prowincialny ruski w mieście Zamoyściu [!] roku1720 odprawiony... z zalecenia... Leona Kiszki... na polski przez... Polikarpa Filipowicza... przewiedziony... z krótkim od tegoż dla spowiedników Pamiętnikiem przedrukowany...*, Wilno 1785, s. 163 i n. (Tytuł XVII: *O Relikwiach, Cudach y części Swiętych*).

[118] *Constitutiones Synodales Dioecesis Luceoriensis et Brestensis ab... Stephano Boguslao... Rupniewski episcopo... Luceoriae... Celebratae et promulgatae A.D. 1726*, *Varsaviae 1726 die 21... Octobris*, Varsaviae 1726, Kaput IV*, De Hæreticis, eorum Fautoribus, & suspectis de Hæresi;* Kaput VI*, De maleficijs & probatione Sagarum.* Synod ruski (1720) przestrzegał zaś przed używaniem Eucharystii do czarów, *Synodus provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciæ A. MDCCXX...*, Romæ 1724, *Titulus tertius, De Sacramentis, eorumque administratione*, § III, *De Eucharistia.*

[119] *Monumenta historica Dioecesis Vladislaviensis*, t. 5, s. 16.

[120] Chodzi o anonimową pracę *Wodka z elixierem...* (Poznań 1729), która poświęcona jest zwalczaniu zgubnych skutków pijaństwa. Jej autorstwo przypisuje Gamalskiemu B. Baranowski, *Postępowy pisarz z czasów saskich – Serafin Gamalski*, „Prace Polonistyczne", Seria VIII, 1950, s. 65–78. O S. Gamalskim zob. też: K. Kantak, *Poznańska książka w obronie czarownic*, „Kronika Miasta Poznania", R. XI, 1933, s. 268–277.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

prawu Boskiemu i dlatego trzeba je karać, jeśli dowody winy są pewne. Za osoby zdolne do rozpoznania czarostwa uznawał jednak wyłącznie duchownych, zwłaszcza biskupów, ich wikariuszy i inkwizytorów Świętego Oficjum. Jedyną osobą uprawnioną do orzekania o torturach był według niego biskup[121].

Gamalski ubolewał, że w przeciwieństwie do innych krajów, w osiemnastowiecznej Polsce procesy czarownic zbierają obfite żniwo ofiar, gdyż sędziowie folgują swoim fantazjom zamiast rzeczowo badać okoliczności sprawy, stosując proste, ale skuteczne kwestionariusze pytań w rodzaju: *„quis? quid? ubi? quibus auxiliis? cur? quomodo? quando?"*[122]. Zeznania czarownic, na których sędziowie chętnie się opierali, Gamalski uznaje za dowody niewiarygodne i poszlaki niewystarczające do skazania na tortury, ponieważ czarownice przystały do szatana – ojca kłamstwa. Szafowanie surowymi karami jest według niego konsekwencją kiepskiej kondycji społecznej i majątkowej oskarżonych. Gamalski oburza się, że oskarżonym o czary często odmawia się prawa do adwokata, a zajadłość w ich ściganiu tłumaczy, paradoksalnie, nadzieją na konfiskatę majątków oskarżonych. Mnożące się nadużycia w procesach o czary Gamalski uznaje za efekt nieznajomości prawa wśród sędziów, którzy bezprawnie (!) stosują prawo świeckie i bezkrytycznie spełniają każde życzenie dziedzica[123]. Apeluje, by opamiętali się, bo sami mogą być powołani i spaleni, co już niektórych spotkało. Atakuje ich również za wykupywanie książek opisujących nadużycia w procesach o czary i wykorzystywanie ich na podpałkę pod stosy.

Gamalski wskazuje na niejednoznaczną rolę spowiedników. Z jednej strony utyskuje, że nie dopuszcza się ich do oskarżonych o czary,

[121] S. Gamalski, *Przestrogi duchowne, sędziom, inwestygatorom, y instygatorom czarownic*, Poznań 1742, s. B4; rozstrzygając kwestię czasu trwania tortur Gamalski odsyła czytelników do bulli Pawła III, według której maksymalny czas trwania tortury to jedna godzina. Ubolewa, że czarownice są niekiedy torturowane kilka dni.

[122] Ibidem, s. B3. Zła fama otaczała małomiasteczkowych jurystów od dziesięcioleci. Poziom ich usług wyśmiewała nawet liryka mieszczańska, np. S. Klonowic, *Worek Judaszów to jest złe nabycie majętności* (Kraków 1600), w: *Dwa nurty literatury mieszczańskiej XVII w. w Polsce*, oprac. K. Budzyk, H. Budzykowa, Warszawa 1951, s. 9–11.

[123] S. Gamalski pozwala sobie nawet na wykrzykniki w rodzaju: „O! biada temu, który się w ręce głupiego dostanie Sędziego", S. Gamalski, op. cit., s. A2v.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

a kiedy się to uda, zwykle przed upływem godziny zmusza się ich do pozostawienia uwięzionych samym sobie. Z drugiej, krytykuje spowiedników, którzy szerzą wśród penitentów zabobony. Co gorsza, część z nich samowolnie rozgrzeszała osoby uprawiające czary i sądzących je sędziów, co kwalifikowało ich do ekskomuniki. Niechlubne aspekty pracy spowiedników ujawniał również sędzia chełmiński Jakub Czechowicz, upominając sędziów, że przyznanie się do czarów, uczynione na spowiedzi, jeśliby było ujawnione przez kapłana, jest nieważne. Gromił ich również Wojciech Tylkowski, wtórując Segneriemu[124].

Walka o zwrócenie sądom kościelnym jurysdykcji w sprawach o czary i stłumienie praktyk zabobonnych wśród ludu przedłużała się i zyskiwała coraz większą aprobatę Asesorii Koronnej[125]. W początkach XVIII wieku konsystorz gnieźnieński skazywał sędziów orzekających w sprawach o czary na kary kościelne, a oskarżycielom groził Trybunałem Koronnym[126]. W sukurs przeciwnikom polowania na czarownice przyszło intensywne nadrabianie przez osiemnastowieczny Kościół polski zapóźnień w zapełnianiu wakatów w parafiach, podnoszeniu poziomu kleru i pogłębianiu katechizacji społeczeństwa w duchu reformy trydenckiej. Postanowienia Trydentu dopiero wówczas udało się w Polsce wprowadzić w życie; lepiej wyedukowany kler okazał się w rękach biskupów sprawnym narzędziem dyscyplinowania społeczeństwa.

Postacią niezwykle zasłużoną dla zwalczania procesów o czary w wielu dzielnicach osiemnastowiecznej Polski był biskup płocki Andrzej Stanisław Załuski (1723–1735), później łucki, chełmiński i krakowski, który rozpoczął swoją działalność na tym polu na Mazowszu. Wielu uznawało go wręcz za prekursora w tej dziedzinie, choć akcja ta postępowała także w innych diecezjach, zwłaszcza kujawsko-pomorskiej, pod rządami biskupów Krzysztofa Szembeka i Antoniego Dembowskiego.

[124] P. Segneri, op. cit., s. 19, 25. Podobne zalecenia można spotkać w zaleceniach synodów prowincjalnych dla spowiedników, np. *Synod prowincialny ruski…*, Wilno 1785, s. niepaginowana: „Usta wasze są kanały, przez które na ludzie dobrej woli spływa duszny pokój, głosy wasze są trąby Jezusowe, od których dźwięku mury nieprawości, która jest mistyczna Jerycho upadają i rozsypują się".

[125] Por. uwagi w rozdziale *Apelacje.*

[126] M. Aleksandrowicz, *Z badań nad dziejami religijności wiernych na przykładzie archidiakonatu gnieźnieńskiego w początkach XVIII w.*, „Roczniki Humanistyczne", t. 24, 1976, z. 2, s. 10.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



42 Luca Signorelli, *Sąd Ostateczny*, fragment

Załuski nie chciał tolerować małych panik lokalnych[127], bo prawdziwa pobożność wykluczała, według niego, przesąd i wiarę w czary. Jego osiągnięcia na tym polu opiewała nawet poezja[128]. Ponieważ postanowienia Załuskiego naśladowali inni biskupi, warto bliżej przyjrzeć się

[127] Zob. Z. Lasocki, *Szlachta płońska w walce z czartem*, Warszawa 1933, odbitka z „Miesięcznika Heraldycznego", R. XII, 1933, Nr 1–3. Przeciwko zabobonom wymierzony był, wydany niedługo po objęciu biskupstwa, list pasterski z 20 VI 1725 roku, skierowany do wszystkich duchownych, w którym Załuski nakazał ogłosić zakaz gromadzenia się w lasach pod karą klątwy. W.J. Surmacz, *Andrzej Stanisław Załuski biskup płocki jako ustawodawca (1723–1735)*, „Prawo Kanoniczne" 9, 1966, nr 3–4, s. 216.

[128] E. Drużbacka, *Do księcia J.A. Załuskiego, Sprzeczka z różnymi zakonnikami o upirach*, w: *Zebranie rytmów przez wierszopisów żyjących lub naszego wieku przeszłych pisarzy*, wyd. J.A. Załuski, t. I, *Zbiór rytmów duchownych, panegirycznych, moralnych i światowych... Elżbiety z Kowalskich Druzbackiey*..., Warszawa 1752, s. 476 i nn. W innym utworze *Dekret na upierów morzących hetmana* (Jana Klemensa Branickiego), załączonym do listu z r. 1748, Drużbacka w żartobliwy sposób próbuje oswobodzić swego mecenasa od trapiących go zmór i przywidzeń. O zwalczaniu wiary zabobonu wśród kleru przez polską Safonę zob. np. M. Klimowicz, *Oświecenie*, Warszawa 1999, s. 53–54.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

przedsięwziętym przez niego sposobom walki z procesami i wierzeniami w czary. Zwołany przez niego w roku 1733 synod płocki wykorzystywał różnorodne instrumenty oddziaływania na społeczeństwo, jednak akcja zwalczania procesów o czary nie była osobną kampanią, ale częścią szerzej zakrojonych działań, mających na celu podniesienie dyscypliny duchowieństwa i upadających obyczajów wiernych. Zarówno jedni, jak i drudzy zachowywali w życiu codziennym zabobonne zwyczaje, nie zwracając uwagi na wytyczne hierarchii.

Załuski wzorował się na ustawodawstwie synodów diecezji krakowskiej (1711), wileńskiej (1717), przemyskiej (1723) i warmińskiej (1726). Uważał, że sędziowie świeccy uzurpują sobie prawo sądzenia czarownic i torturami zmuszają do składania nieprawdopodobnych zeznań, niemogących się skutecznie bronić, ludzi niskiej kondycji[129]. Dlatego, powołując się na reskrypt Augusta II z 1703 roku, zakazujący sądom miejskim orzekania w sprawach o czary pod karą tysiąca złotych węgierskich, a sądom wiejskim pod karą śmierci i reskrypt dla diecezji płockiej z 1727 roku, który sam wyjednał[130], nakazał sądom świeckim odsyłać sprawy o czary do sądu duchownego. Dopiero później miały być kierowane do sądów w większych miastach, gdzie zasiadali ludzie lepiej wyedukowani. (Zasadność swoich roszczeń

[129] Zob. szerzej *Constitutiones et decreta synodi dioecesanae Plocensis sub... Andrea Stanislao Kostka in Załuskie Załuski, Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopo Plocensi, Pultoviae A. D. 1733 celebratae*, Varsaviae 1735, s. 15–19, kaput IV, *De Sagis* & *Maleficas*.

[130] Do tekstu statutów Załuski dołączył jako aneks reskrypt królewski dla diecezji płockiej (1727), zabraniający sądom świeckim rozpatrywania spraw o czary, zanim nie zostaną one zbadane przez sąd. *Rescriptum... Augusti II. de Sagis pro Diœcesi Plocensi*, w: *Constitutiones et decreta synodi dioecesanae Plocensis sub... Andrea Stanislao Kostka in Załuskie Załuski, Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopo Plocensi*, *Pultoviae A. D. 1733... celebratae*, Varsaviae 1735, s. 15–19, kap. IV, *De Sagis & Maleficas*, s. 223–224. (Podobny reskrypt wydał dla niego August III w roku 1745, kiedy Załuski był biskupem chełmińskim, *Rescriptum ad Civitates, Oppida & Villas Dioecesis Culmensis de non judinadis Sagis*, w: *Constitutiones Synodales Editæ & promulgatæ ab... Andrea Stanislao Kostka... Załuski... Episcopo Culmensi & Pomeraniensi... in Diœcesana Synodo celebrata in Ecclesia Archipresbyterali Lubaviensi Diebus XVI.XVII & XVIII. Mensis Septembris Anno Domini MDCCXLV*, Brunsbergæ 1746, s. 1–2, druga paginacja. Na synodzie chełmińskim Załuski zadbał również o zamieszczenie przepisów o czarownicach i zakazie używania Eucharystii do celów magicznych (kaputy V, *De Sagis & Maleficis;* XII, *De Eucharistia*).)

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

jurysdykcyjnych uzasadniał także konstytucją z roku 1543 oraz dekretami asesoryjnymi.)

Załuski zagroził klątwą sędziom nieprzestrzegającym jego zaleceń. Pozbawiał ich również współpracy ramienia kościelnego – pod karą suspensy zabronił duchownym asystowania przy egzekucjach czarownic, skazanych przez sądy świeckie. Z rozkazu biskupa księża mieli też cztery razy w roku pouczać z ambon, że sędziowie świeccy nie mogą samowolnie sądzić oskarżonych o czary, ponieważ skazują na śmierć niewinne osoby. W trakcie nauki katechizmu duchowni mieli zaś uczyć, jak unikać wróżb, przesądów i zabobonów, bo to z biegiem czasu prowadzi do większych czarów.

Synod płocki z roku 1733 zalicza czary do grzechów, które tylko biskup ma prawo rozgrzeszyć, ponieważ tylko duchowni i osoby biegłe w prawie są w stanie rozpoznać istotę czarów[131]. Obawiano się, by kler parafialny, który często podzielał gminne poglądy, nie szerzył idei zakazanych przez biskupa i zabroniono tego pod groźbą klątwy. W rozdziale 4 statutów synodu płockiego *O czarownicach i czarach* zawarto treść rozdziału 40. synodu krakowskiego (1711), pt. *O procesie przeciwko rzucającym czary*, ale na synodzie płockim obszerniej opracowano postanowienia wobec czarów. Wzmocniono przepis o kompetencji sądów duchownych w sprawach o czary i szerzej opisano tortury stosowane przy badaniu czarownic. Podano także praktyczne wskazówki zwalczania zabobonów przez staranniejszą katechizację ludu[132]. Duchowni mieli pouczać wiernych, że w każdej trwodze powinni zwracać się do Boga, który jest jedynym szafarzem życia i śmierci. Jeśliby pomimo to ludność nie zmodyfikowała swoich dotychczasowych zwyczajów, rozkazywał wiernym kierować się do oficjała generalnego diecezji[133].

[131] Te same postanowienia, w tym samym porządku wyliczone są przez synod gnieźnieński z r. 1720, a także synod przemyski z r. 1723.

[132] W.J. Surmacz, *Ostatni synod płocki w Polsce przedrozbiorowej*, „Studia Płockie", t. IV, 1976, s. 150, 157–158. Wśród dokumentów papieskich, na stałe wpisanych w prześladowania czarownic, na które powołuje się synod, znalazły się również dekrety Grzegorza IX. Przyjęta jednak została sama tylko myśl zwalczania przekleństw i bluźnierstw; w miejsce surowych kar, jak publiczne pokuty, posty i grzywny, wprowadzono jedynie surowe napomnienie bluźnierców, ogólnie zabroniono przekleństw i zlecono kapłanom i rodzicom szczególną czujność w zwalczaniu nałogowego przeklinania.

[133] W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce*, Warszawa 1979, s. 106.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Analogicznie do postanowień Załuskiego, konstytucje wydał synod poznański (1738), który potępił tych, którzy przeszkadzają duchownym w ich „jurysdykcjach". Wśród grzechów, z których wyłącznie biskup miał prawo rozgrzeszać, wymieniał kolejno: 1. bluźnierstwa przeciw Bogu albo świętym Pańskim, 2. kradzież lub złe używanie Eucharystii i relikwii, 3. gusła, zabobony i „czary białogłowskie" – wszystkie grzechy główne czarownic[134]. W tym samym czasie biskupi Józef Karp (1737) i Teodor Kazimierz Czartoryski (1739) wydali listy pasterskie, w których polecili plebanom, aby grozili klątwami tym, którzy by ośmielili się sądzić czarownice i przestrzegali, by naiwnie nie dawać wiary w schadzki z czartami (sabaty). Postanowienia te zostały ponowione w roku 1743 przez arcybiskupa gnieźnieńskiego Krzysztofa Szembeka i w diecezji chełmińskiej (1746), wprowadzone przez biskupa Andrzeja Stanisława Kostkę Załuskiego. W ich ślady poszedł wkrótce biskup Antoni Tyszkiewicz (1752).

W drugiej połowie XVIII wieku problem czarów najmocniej doskwierał jednak mieszkańcom południowych Kresów Korony. Zabobony były wszechobecne. Statuty synodu kijowskiego (1762), zwołanego przez biskupa kijowskiego i czernichowskiego Józefa Andrzeja Załuskiego, nie tylko żądały zwrócenia duchowieństwu jurysdykcji w sprawach o czary, nakazały także plebanom dowiadywać się, kto w ich parafiach zajmuje się czarami i zabobonami i surowo gromić je z ambony. Spowiednikom polecono zaś upominać parających się czarami[135]. Postanowień synodu sędziowie i wierni najwyraźniej nie przestrzegali, skoro w roku 1766

[134] *Synodus dioecesiana Posnaniensis sub... Stanislao de Bezdan Hosio, episcopo Posnaniae in ecclesia cathedrali A.D. 1738*, b.m., po 9 VII 1738, kap. VIII, s. 46, zob. też kap. LIV, *De Sagis & Maleficis* (s. 217 i n.).

[135] J.A. Załuski, *Statuta Synodalia Dioecesis Orthodoxae Kijoviensis Publicata Ab...*, Culmae 1764; *Statutorum synodalium dioecesis kijoviensis & czernichoviensis in tres libros distributorum*, t. 1, s. 16–17, *tit. V, De Maleficis, Incantationibus & Superstitionibus,* s. 16, kap. I, *De malitia & effectu Maleficiorum*; kap. II, *De inquirendis, & denuntiandis suspectis de criminibus Maleficij, Jncantationis, & superstitionis*, s. 17, kap. III, *De processu contra maleficos, & maleficas*; IV, *De modo, quid agendum Confessario cum maleficis, incantatoribus, & superstitionis per Parochos & Concionatores;* V, *De corripiendis, & admonendis maleficis, incantatoribus, & superstitiosis per Parochos & Concionatores*; t. 2, s. 255–256; tit. XI, *De Exorcismis Ecclesiae*, kap. I, *Inhibet exorcismos sine licentia Episcopi, mandatque nonulla observare quo ad Exorcisandos*, s. 256, kap. II, *De singente Obsessionem*; III, *Prohibet omnem quoestum occasione Exorcismi.*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

biskup ponowił je w osobnej broszurze. Pouczał w niej wiernych, że prawo kościelne zabrania guseł, czarów i zabobonów. Wyrokowanie w sprawach o czary oraz ekskomunikowanie czarownic pozostawiał w swoim ręku i stwierdzał, że oskarżone o czary powinny mieć obrońcę z ramienia Kościoła[136]. Za główny problem Załuski uznawał jednak niewiedzę wiernych o szkodliwości praktyk zabobonnych. Dlatego nakazał kaznodziejom regularnie objaśniać niegodziwość guseł i zabobonów, obrzydzać je, porównując do bluźnierstwa przeciw Bogu i donosić sobie o wszelkich przejawach zabobonów w parafiach. Wierni mieli być również pouczani, że rzekome czwartkowe spotkania z Dianą na Łysej Górze są jedynie wytworem snów i fantazji. Za karę najbardziej odpowiednią dla oskarżonych Załuski uznawał pokutę publiczną, która powinna być dostosowana do rodzaju zabobonów. Przypominał, że zarówno Kościół, jak i władza świecka zakazują pławienia jako praktyki zabobonnej.

Akcja biskupów o przejęcie jurysdykcji nad procesami o czary odniosła największy sukces na terenach Prus Królewskich i Kujaw. Choć sprawy o czary oddawano najczęściej od razu do sądów świeckich, zachowały się przykłady, potwierdzające kierowanie oskarżeń o czary bezpośrednio do sądów duchownych, zwłaszcza w dobrach kościelnych. Nawet tam zdarzało się jednak, że czarownice od razu trafiały do sądów świeckich, bo decydowali o tym dzierżawcy dóbr, kierujący się raczej własnym poczuciem sprawiedliwości niż nakazami mieszkającego w oddaleniu biskupa. W XVIII wieku biskupi kujawsko-pomorscy intensywnie propagowali wśród wiernych lekceważone zwykle nakazy Kościoła w kwestii procesów o czary i planowo realizowali program wyciągnięcia ich spod jurysdykcji świeckiej. Biskup Krzysztof Szembek nie poprzestał li tylko na wyjednaniu w roku 1703 królewskiego reskryptu, zabraniającego wiernym z jego diecezji oddawania spraw o czary do sądów świeckich. Szembek nakazuje kierowanie podejrzanych o czary bezpośrednio do sądów duchownych i dopiero później oddawanie sędziom świeckim.

Zdając sobie sprawę z psychologicznych i społecznych podstaw procesów, Szembek zakazywał pod karą więzienia i grzywny kłótni,

[136] J.A. Załuski, *Objaśnienie błędami zabobonów zarażonych oraz opisanie niegodziwości, która podchodzi sądzenia przez próbę pławienia w wodzie mniemanych czarownic jako takowa próba jest omylna, różnemi dowodami... stwierdzone...,* Berdyczów 1766, s. 4.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

rozsiewania plotek o czarach oraz oczerniania niewinnych. Ostrzegał, że jeśli trafi do niego doniesienie o podobnych przypadkach, skieruje do zbadania sprawy komisję złożoną z teologów, która rzetelnie orzeknie o prawdziwych pobudkach oskarżeń o czary[137]. Szembek zwracał niemało uwagi na upowszechnianie swoich postanowień i nakazał je często ogłaszać plebanom i księżom z ambony. Zdawał sobie sprawę, że kaznodziejstwo jest orężem, który najszybciej zapewni realne przestrzeganie nakazów Kościoła. Interesowały go wszelkie formy niestosowania się do jego zaleceń. Kiedy w 1738 roku doszło do spalenia czarownicy na mocy wyroku sądu świeckiego, biskup zażądał od oficjała gdańskiego przekazania mu szczegółów sprawy. W innym liście z tego samego roku dopytywał *ex quibus documentis* tamtejsi komisarze oddali dwie oskarżone do sądu świeckiego i zażądał, by oficjał przekazał mu: kto, kiedy, ile czarownic stracił, kto był w danej sprawie instygatorem i kto sprawował funkcję komisarza biskupiego[138].

Jeszcze dalej posunął się w swoich działaniach biskup kujawski i pomorski Antoni Sebastian Dembowski, który nie tylko słowami, ale sądownie ścigał świeckich za nadużycia popełniane na oskarżanych o czary, a parającym się zabobonami groził klątwą i sądem duchownym[139]. Zgodnie z duchem jego zaleceń konsystorz włocławski nie wahał się karać szlachty torturującej i oddającej poddanki do sądów świeckich[140].

W Prusach Królewskich nie brak przypadków stosowania się do uporczywie ponawianych reskryptów królewskich i nakazów biskupich. Np. w Nowem sprawę do sądu świeckiego skierował biskup Felicjan Szaniawski, po uprzednim zakończeniu dochodzenia przez dziekana nowskiego (1719)[141]. Sąd świecki, podobnie jak duchowny, doszedł do wniosku, że Stefana Czaję niesłusznie pomówiono o czarostwo i zagroził oszczercom karą pieniężną i chłostą. Świadkiem ogłoszenia

[137] *Monumenta Historica Dioecesis Vladislaviensis*, t. 5, s. 17.

[138] Ibidem, s. 60–62.

[139] J. Koceniak, *Antoni Sebastian Dembowski biskup włocławski i pomorski. Sylwetka z czasów saskich*, Varsaviae 1953, „Studia Historio-Ecclesiastica", 8, s. 151–155; *Monumenta Historica Dioecesis Vladislaviensis*, t. 5, s. 64–65.

[140] *Monumenta Historica Dioecesis Vladislaviensis*, t. 5, s. 65–66 (1764).

[141] Por. przypadek oddania sprawy z dóbr kościelnych do sądu świeckiego w Chojnicach. AP Bydgoszcz, Akta m. Chojnice, sygn. 136, k. 79–83 (1691); *Monumenta Historica Dioecesis Vladislaviensis*, t. 5, s. 37–40.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

wyroku był dziekan nowski[142]. W tym samym roku na ratuszu, przed komisją duchowną, trzej instygatorzy zaprzysięgli oskarżoną Annę Szpornowską, że jest czarownicą (20 VII 1719). Po zapoznaniu się ze sprawą sędziowie duchowni oddali oskarżoną do dyspozycji sędziów miejskich „pozwalając wszelką władzę, aby sobie uczciwy sąd według prawa z pomi[e]nioną Anną Szpornowską postępował"[143]. Interesujące, że sędziowie świeccy rozpoczęli indagację od zabronionego przez Kościół trzykrotnego pławienia.

Z możliwości kierowania oskarżonych o czary do sądów konsystorskich korzystali również właściciele dóbr, którzy nie podzielali opinii sąsiedztwa o szkodliwości własnych poddanek. W roku 1727 postąpił tak Andrzej Owidzki, chcąc ochronić domniemane czarownice przed oskarżeniami, wysuwanymi przez szlachecką rodzinę Kistowskich. Konsystorz gdański uznał kobiety za niewinne, ale Kistowscy nie pogodzili się z takim obrotem sprawy i przed sądem miejskim skarszewskim oskarżyli Owidzkiego, że jest protektorem czarownic. Jeszcze dalej Kistowscy posunęli się w przypadku trzech poddanek Edwarda Henryka Giesego, które porwali i bezprawnie spalili. Giese, wspierany przez pastora z Łęgowa Andreasa Reissa, wniósł przeciw nim oskarżenie do sądu wojewodzińskiego o to, że wbrew rozporządzeniu biskupa, nakazującego nie karać oskarżonych o czary bez uprzedniego zbadania sprawy przez teologa, skazali i wykonali wyrok na domniemanych czarownicach. Sąd wojewodziński skazał Kistowskich na 12 tygodni wieży, ale rodzina złożyła apelację w Piotrkowie. Trybunał Koronny podtrzymał wyrok sądu pierwszej instancji i kazał w ciągu czterech tygodni oddać Giesemu przywłaszczone krowy czarownic lub zapłacić za nie odszkodowanie. Karczmarz i sołtys, wyznaczeni przez Kistowskich do osądzenia czarownic, zostali zaś skazani na 6 tygodni więzienia miejskiego i po 200 plag po jego opuszczeniu. W sentencji wyroku Trybunał przypomniał, że sądy wiejskie nie mają prawa sądzić spraw o czary (1729)[144]. Argumentacja Kościoła i reskryptów królewskich trafiała najwyraźniej do sędziów

[142] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 93, k. 136–137.

[143] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 114.

[144] *Monumenta Historica Dioecesis Vladislaviensis*, t. 5, s. 23–27, 27–37 (*Sententiae judiciales contra nobilem Kistowskie*, An. 1729 i *Decretum Judicii Castrensis Skarszeviensis Inter Generosum Giessen et Instygatorem Consistorii Gedanensis, Actores, contra Kistowskie, ranione combustionis praetensarum Sagarum*). Zob. też J. Wijaczka, op. cit., s. 93–95.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Trybunału. Tendencję łagodzenia wyroków w procesach czarownic można obserwować także w orzecznictwie sądów zadwornych. Niestety, rozprzestrzenienie się łagodniejszej praktyki sądowej w procesach czarownic w zwykłych sądach miejskich napotykało jeszcze niemałe trudności w sferze mentalności.

Sygnalizowałam wyżej, że polska praktyka sądowa nie znała sądów mieszanych świecko-duchownych, ale na niektórych przynajmniej terenach ewoluowała w tym kierunku[145]. W Ołyce w roku 1742 wszczęto proces o czary, który trafił zarówno do sądu miejskiego, jak i sądu duchownego. W sprawie tej sędziowie świeccy sądzili „*in assistentia*" sędziów duchownych z miejscowej kolegiaty, ale każdy z sądów osądził sprawę we właściwym dla siebie zakresie jurysdykcji i każdy z nich wydał odrębny wyrok. O ile sędziowie świeccy rozpatrywali takie aspekty sprawy jak gwałt domowy, sędziowie duchowni skupili się na kościelnych aspektach przestępstwa[146]. Oba sądy uznały, że w sprawie tej nie może być mowy o czarostwie, ponieważ – jak ustalili sędziowie duchowni – rzekome czary, które znaleziono przy podejrzanej Marynie Maksymowiczowej, były w istocie rzeczami świętymi i pochodziły od ojców bazylianów z Żółkwi. Sąd duchowny zakazał więc niszczenia dobrej sławy Maryny i jej męża, przeciw którym „z popędliwości białogłowskiej" podniósł się w mieście tumult i po złożeniu oczyszczającej przysięgi przykazał wszystkim wieczne milczenie. Hrypie zaś – kobiecie rozsiewającej plotki, które doprowadziły do wdrożenia procesu przeciw Marynie przez szlachcica Piotra Szepelskiego – duchowni nakazali wymierzyć karę chłosty i oddali sprawę sądowi świeckiemu.

Orzeczenie sądu miejskiego uzupełnia wyrok duchownych. Hrypę, jako osobę „pryncypalną do zwady i obiekcyi", sąd rozkazał wychłostać i wygnać z miasta, a Szepelskiego, który uwierzył, że Maryna czarowała jego dom, za niesłuszne wytoczenie sprawy skazał na trzy miesiące więzienia w ratuszowej wieży, na zamek dać 100 kop litewskich, sądowi na reparację ratusza 50, publiczne odwołanie oszczerstw, a także zwrócić Maksymowiczom koszty sądowe i nakłady poniesione na lekarzy oraz pokrycie strat w zarobkach, kiedy na skutek odniesionych urazów nie byli zdolni do pracy. Taka postawa sądu miejskiego wobec szlachcica była możliwa jedynie dzięki temu, że na Kresach liczyło się w istocie zdanie miejscowego magnata, do którego aprobaty wysyłano tego rodzaju wyroki, co uczyniono również w tym przypadku.

[145] Zob. przyp. 106.
[146] V.B. Antonovič, op. cit., nr 51–54 (1742).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

***

Wiara w czary utrzymywała się nadal. Jeśli idzie o świeckie ramię sprawiedliwości, nie skutkowały ani bulle, ani listy pasterskie, ani postanowienia synodalne, które szlachta i mieszczanie traktowali jako postanowienia nierespektujące lokalnego układu władzy. Najbardziej efektywną drogą oddziaływania hierarchii kościelnej na społeczeństwo okazywała się po wielekroć działalność kaznodziejska na poziomie parafii[147]. Jej korzystne oddziaływanie pojawiło się jednak stosunkowo późno, kiedy duchowni zaprzestali utwierdzania wiernych w zabobonnych wierzeniach. Adam Moszczeński utyskiwał: „Za panowania Jana III i Augustów obydwóch Sasów, nie masz śladu, aby któren świecki lub zakonnik napisał książkę, w której by była prawdziwa moralna nauka lub uczącej rzeczy jakiej pożytecznej w społeczeństwie. Biskupi zaniedbywali edukacją księży świeckich, kleryków, którzy wyszli ze szkół od Jezuitów, nic nie umiejąc, seminariów mało było i te bez dozoru"[148].

Po pojawieniu się w Polsce idei humanitaryzmu, biskupi opowiedzieli się na trybunie sejmowej za zniesieniem kary śmierci i mieli niemały udział w uchwaleniu konstytucji 1776 roku, znoszącej karę śmierci za czary. Najbardziej radykalnym i najbardziej konsekwentnym zwolennikiem humanitaryzmu był biskup wileński Ignacy Massalski, który wielokrotnie żądał całkowitego zniesienia kary śmierci. Wspólne działania biskupów i podzielających oświeceniowe idee posłów świeckich na forum parlamentu doprowadziły do szybkiego osiągnięcia tego, o co synody diecezjalne starały się od wielu dziesięcioleci. Wynikało to, jak się wydaje, z dwóch czynników: 1. umacniania się w społeczeństwie idei oświeceniowych i humanitarnych oraz 2. zmiany strategii oddziaływania Kościoła na wiernych. Komentarza wymaga zwłaszcza ten ostatni.

Brak efektywności postanowień synodów diecezjalnych w kształtowaniu wizji świata wiernych należałoby w niemałym stopniu przypisać centralistycznemu modelowi działania Kościoła i słabej epuracji kadr, do czego jeszcze wrócę w następnych rozdziałach. Kościół, nakazując

[147] O społeczności parafialnej w Kościele zob. S. Litak, *Struktura i funkcje parafii w Polsce*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2, *Wieki XVI–XVIII*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969, s. 261–481.

[148] A. Moszczeński, *Pamiętnik do historyi polskiej w ostatnich latach panowania Augusta III i pierwszych Stanisława Poniatowskiego*, przedm. H. Mościcki, Warszawa 1905, s. 18–19.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

arbitralnie wiernym zmianę sposobu postępowania oraz wyjednując u podejrzewanych o zapędy absolutystyczne Sasów reskrypty ograniczające władzę miejscowych organów sprawiedliwości i godzące przez to w pełnię jurysdykcji patrymonialnej szlachty, zbyt długo – jak się wydaje – lekceważył siłę wspólnoty i samorządu lokalnego. Lokalne organy miejskie i szlacheckie drażniła najwyraźniej arogancja władzy kościelnej. Działania kurii biskupiej odbierane były jako ingerencja w wewnętrzne sprawy społeczności czy to miejskiej, czy szlacheckiej i próba ugodzenia w ich prestiż.

Niewielka skuteczność zarządzeń synodalnych była także konsekwencją sposobu wprowadzania w życie postanowień synodalnych. Po zakończeniu synodu uchwalone statuty ogłaszane były wiernym jednorazowo, podczas gdy obowiązujące w miastach i wsiach wilkierze były cyklicznie przypominane przez zwierzchność świecką. Zasady postępowania wobec czarownic były zatem wzorowane na dotychczasowej praktyce, nie na z rzadka słyszanych zaleceniach z ambony. Niemniej zintensyfikowane w niektórych diecezjach wysiłki biskupów doprowadziły do ważkich przemian. Fakt, iż największe sukcesy w forsowaniu swojego stanowiska wobec prześladowań czarownic Kościół odniósł w diecezji chełmińskiej, kujawskiej i pomorskiej, gdzie odnotowano najwięcej śladów respektowania postanowień biskupich wskazuje, że systematycznie prowadzona akcja uświadamiania wiernych o właściwym sposobie radzenia sobie z czarownicami (K.F. Czartoryski, T.K. Czartoryski, S. Załuski, K.A. Szembek, A.S. Dembowski) zaczęła z biegiem czasu przynosić pożądane rezultaty.

Konstytucja z 1776 roku, zakazująca ścigania czarownic, nie zakończyła walki Kościoła z wiarą w zabobony. Borykał się z nią między innymi prymas Michał Jerzy Poniatowski, wcześniej biskup płocki. Poniatowski potępiał powszechne uprawianie przez wiernych guseł i zabobonów dla celów leczniczych. Dostrzegał, że dominującą rolę w formułowaniu oskarżeń odgrywają plotki, oszczerstwa, podszczuwania i opowiadanie dzieciom baśni[149]. Dlatego zalecał, by kaznodzieje wyłożyli wiernym szkodliwość obmowy, krzywoprzysięstwa i posądzania niewinnych[150],

[149] M.J. Poniatowski, *Rozporządzenia i pisma pasterskie... do diecezji płockiej wydane*, t. III, Warszawa 1785, s. 36. Zob. też ibidem, s. 93–94, 119.

[150] Ibidem, s. 180 („Obmowa trojakie popełnia zabójstwo, zabija bliźniego na sławie, zabija siebie samego, zabija słuchającego na duszy"). Zob. też ibidem, s. 184, 217.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

a także kontynuował wysiłki zmierzające do podniesienia poziomu umysłowego i moralnego kleru[151].

Starając się ograniczyć dopływ niewiarygodnych informacji do wiernych, Poniatowski położył szczególny nacisk na wspólnotowy charakter kultu parafialnego. Zalecił modlić się i komunikować we własnych parafiach i nie słuchać, sprzecznych z doktryną Kościoła, nauk wędrownych klechów[152]. Problem niskiego poziomu katechizacji znalazł odbicie w zarządzeniach biskupa: „Żądamy [...] ażeby Ewangelia, która [...] ludowi czytana bywa, większy [...] związek miała z samymże kazaniem, niżeli pospolicie uważamy"[153]. Kaznodzieje używali nie tylko nieczytelnych metafor, porównując Kościół np. do jednorożca, silili się również na zaskakujące efekty akustyczne, strzałów z muszkietu nie wyłączając[154]. Biskup apelował więc, aby misjonarze odeszli od nagannej praktyki opowiadania z ambony o dziwach, czarach, upiorach i przesądach. Ostrzegał, że jeśli kazania nie będą wygłaszane „według zdrowej nauki, ale podług zdania pospólstwa [...] niezliczone wypłyną stąd bezprawia i zdrożności"[155], a Kościół narazi się na śmieszność.

Polityka Poniatowskiego i jemu podobnych sprawiła, że w XVIII wieku zupełnie usunięto w cień wędrownych klechów, których nędzny i frantowski żywot znakomicie opisuje *Synod klechów podgórskich* (1607), który jakby sumuje obrazy niedoli i skargi klesze, choć jest jednym z pierwszych utworów tego typu. Zmęczeni ustawicznym przeganianiem przez plebanów ujawniają niechlubne szczegóły swojej profesji i występki proboszczów. Wyznają, że czarownicom sprzedaje się święcone rzeczy z kościoła. Ich największą przewiną wydaje się jednak to, że włócząc się po całym kraju, zarabiają na kawałek chleba opowiadaniem niestworzonych rzeczy o czarownicach, diabłach i czarach[156].

[151] M. Grzybowski, *Formacja intelektualna i moralna duchowieństwa diecezji płockiej w czasach rządów bp M.J. Poniatowskiego (1773–1785)*, „Studia Płockie", t. IV, 1976.

[152] Ibidem, s. 218, „Nauka po południu o snach, i gusłach, zabobonach, czarach & c:". O jakości życia religijnego w drugiej połowie XVIII wieku w diecezji płockiej zob. S. Litak, *Z zagadnień kultury religijnej ludności diecezji płockiej w drugiej połowie XVIII wieku*, „Roczniki Humanistyczne", t. XXXIV, 1986, z. 2, s. 333–338.

[153] M.J. Poniatowski, op. cit., s. 40.

[154] J. Tazbir, *Święci...*, s. 150.

[155] M.J. Poniatowski, op. cit., s. 172–173.

[156] Zob. R. Berwiński, *Studia o gusłach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, Poznań 1862, s. 8.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Oddają się również magii pogodowej, zamawiając chmury różnymi modlitwami[157] i ziołolecznictwem[158]. Nie bez kozery jedna z konstytucji synodu klechów podgórskich (paragraf 18) zabrania dawać czarownicom z kościoła wosku, strzępków, wody z chrzcielnicy, mchu z dachu, kości trupich, rdzy z dzwonów, kropideł, ziół i stuł (tymi ostatnimi brzemienne opasywano w trakcie porodu dla zmniejszenia bólu). Zakazuje również przeglądania się w chrzcielnicy (środek używany przy żółtaczce)[159]. Popyt na rzeczy święte i relikwie w XVI–XVIII wieku nigdy nie spadał poniżej pewnego poziomu, a rynek ten ulegał różnym modom[160].

Sposób działania, jaki preferowała hierarchia kościelna aż do końca XVII wieku, wynikał, jak wyżej zasygnalizowano, z potężnych braków kadrowych Kościoła, który cierpiał na niedobór dobrze wykształconych księży, będących w stanie zapewnić parafianom katechizację i ewangelizację na wysokim poziomie. Choć postulował to już Sobór Trydencki, w Polsce seminaria stały się jedyną drogą do kapłaństwa dopiero w XVIII wieku. Zbyt długo bagatelizowano regułę, że nie można podnieść poziomu ludu bez podniesienia poziomu pasterzy[161]. Dopiero wówczas najpotężniejsze narzędzie oddziaływania Kościoła na wiernych – kaznodziejstwo – zaczęło przynosić oczekiwane rezultaty. Cieszący się autorytetem parafian i zazdrośni o wywieranie na nich wpływu przez przygodnych klechów plebani z zaangażowaniem egzekwowali nakazy uczestniczenia w nabożeństwach tylko we własnej parafii i słuchania tylko miejscowego proboszcza.

[157] *Polska komedia rybałtowska*, opr. K. Badecki, Lwów 1931, s. 154.

[158] Kantor wyrzuca np. wędrownemu klesze „Ciebie tu dominusem często nazywają,/ Żeś zjadł wszytkie nauki, tak ludzie mniemają./ Nawet, jakom zrozumiał, leczysz i niewiasty,/ Którym podczas przygody dajesz leda chwasty./ I rozumieją, że nie masz doktora/ Nad ciebie uczeńszego, jakom słyszał wczora", ibidem, s. 531.

[159] Ibidem, s. 169–170.

[160] Ibidem, s. 52 i n., „A nawięcej takowej są Węgrowie wiary,/ Radzi na święte miejsca chodzą z takiej miary./ O relikwije zwykłe już oni nie proszą,/ Nowe jakieś na sobie teraz radniej noszą./ To jest z ornata kurtę, z komżej zaś koszule,/ Kielich na guzy zleje, a błony na kule./ I tak już bezpieczniejszy zda sie być w potrzebie,/ Który święcone rzeczy ma około siebie".

[161] J.S. Pasierb, *Religijność polska w okresie Oświecenia*, w: *Życie kulturalne i religijność w czasach Stanisława Augusta Poniatowskiego*, red. M.M. Drozdowski, Warszawa 1991, s. 50.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Działania dostosowane do wspólnotowego modelu życia oraz stanowcza, ale niesprawiająca wrażenia aroganckiej perswazja takiego autorytetu z sąsiedztwa mogła odnieść sukces i wywrzeć wpływ na zmianę postawy społeczeństwa wobec czarów, zwłaszcza gdy szła w parze z realną groźbą klątwy, która była w zasadzie równoznaczna ze śmiercią cywilną[162]. Pleban każdego tygodnia miał możliwość przemawiania do wiernych i przedstawiania interpretacji wydarzeń, warunków społecznych, spraw miejskich czy działań urzędników lokalnych[163]. Czynniki te nie powinny jednak odwodzić uwagi od problemu decydującego o zahamowaniu ścigania czarownic w Polsce, chyba w największym stopniu. Główną rolę w zahamowaniu prześladowań czarownic w Polsce odegrała szlachta. Dopóki poselska (szlachecka) wizja świata nie znalazła wspólnego mianownika z ideami głoszonymi przez hierarchię kościelną, niemożliwe było w Koronie zakończenie polowania na czarownice.

[162] Jak mogła wyglądać taka perswazja, wskazuje A. Grabowski, cytując wspomnienia ks. J. Raciborskiego ze wsi Gorzków, z okresu poprzedzającego ostatni rozbiór: „Niemałą miałem trudność w uspokojeniu przesądu tych ludzi i w wyjaśnieniu im tego naturalnego następstwa w obfitości mleka; a tłomacząc im, jak błahe są ich domysły, powiedziałem im w sposób dostępny ich pojęciom, że gdyby ta kobieta miała jakiekolwiek porozumienie z biesem, tożby mu nakazała, aby jej dostarczył wprost pieniędzy, złota lub srebra, nie zaś trochę mleka, które spieniężając zaledwo jej to kilka groszy przynieść może" (A. Grabowski, *Wspomnienia*, wyd. S Estreicher, t. II, Kraków 1909, s. 345).

[163] Por. D.W. Sabean, op. cit., s. 17.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

ŚWIECKIE RAMIĘ SPRAWIEDLIWOŚCI

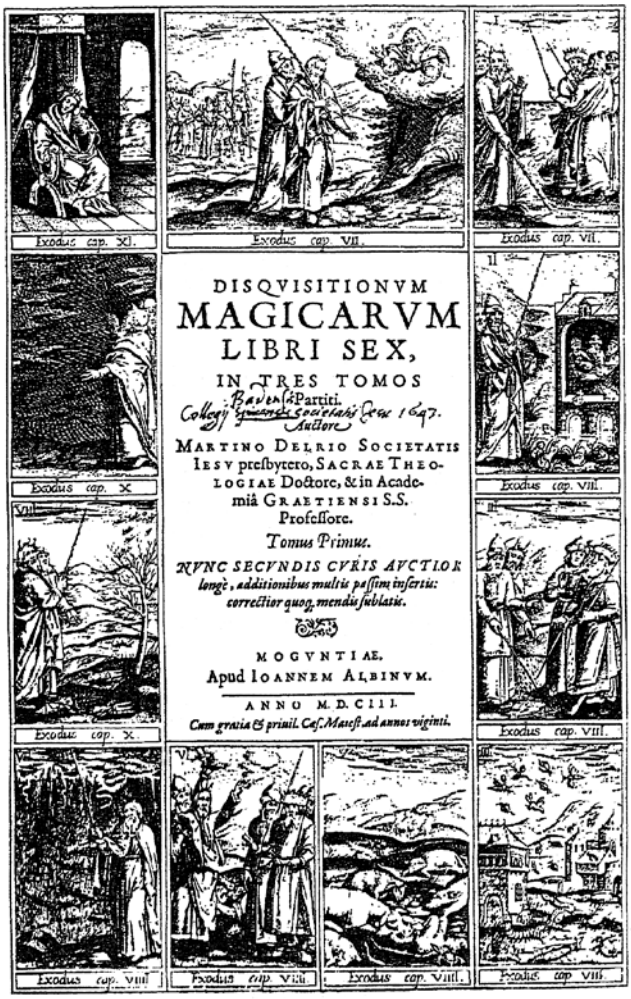
Prawo niemieckie

Polowanie na czarownice jest zjawiskiem ściśle ograniczonym co do miejsca i czasu. Ten stan rzeczy badacze czarostwa tłumaczą najczęściej pojawieniem się nowej doktryny prawnej i upowszechnieniem się w Europie w dobie nowożytnej procesu inkwizycyjnego. Różny stopień nasilenia polowania objaśnia się zaś zwykle różnym stopniem romanizacji prawa[1]. Im bardziej prawo rzymskie oddziaływało na praktykę sądową – tym bardziej polowanie na czarownice było nasilone. Można stąd wnosić, że w Polsce procesy czarownic pojawiały się stosunkowo rzadko, ponieważ dominujący wpływ na praktykę sądową zachowała, charakterystyczna dla prawa polskiego, p r o c e d u r a s k a r g o w a[2].

[1] Szerzej o recepcji prawa rzymskiego w Polsce zob. J. Sondel, *Rola prawa rzymskiego w kształtowaniu polskiej kultury prawnej*, w: *Tradycje antyczne w kulturze europejskiej*, t. I, Warszawa 1995; idem, *Nauczanie prawa rzymskiego w Polsce w okresie Oświecenia*, CPH, t. XL, 1988, z. 2.

[2] Analogicznie w sąsiednich Czechach długo utrzymywał się opór przeciw procedurze inkwizycyjnej. Podobnie jak w Polsce rozpropagowała ją dopiero *Carolina*, która formalnie – tak jak w Polsce – miała jedynie posiłkowy charakter (B. Šindelař, *Hon na čarovnice. Západní a střední Europa v 16.–17. století*, Praha 1986, s. 171). Procedura skargowa była jednak głęboko zakorzeniona w czeskim prawie miejskim i największa liczba procesów w Koronie czeskiej miała miejsce na Śląsku, gdzie mieszkało najwięcej ludności niemieckojęzycznej. W Nysie dla usprawnienia grupowych egzekucji czarownic postawiono nawet piec (J. Francek, *Zločin a trest v českých dějinách*, Praha 1999, s. 215). Zob. także P. Kreuz, *Čarodějnické procesy na Nymbursku na počátku 17. století*, „Právněhistorické studie", 34 (1997), s. 127–161.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



43 Czarownicy egipscy i kara Boża, strona tytułowa *Disquisitionum Magicarum libri sex* Martina Delrio

Choć nauka kościelna łączyła czary z herezją, dostrzegając w obu tych czynach związek z mocami diabelskimi i zerwanie z wiarą oraz karała oba śmiercią na stosie, w końcu XV wieku powiązanie obu przestępstw uległo rozluźnieniu. W definicji czarów pojawił się nowy element – szkodliwości tego przestępstwa. Tendencja ta znalazła wyraz w wielu kodyfikacjach prawa, m.in. w *Constitutio Criminalis Bambergensis* (1507), w której śmiercią polecono karać wyłącznie czary przynoszące komuś szkodę.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Przepis ten przedostał się do *Constitutio Criminalis Carolina* (1532, art. 109) i zasadniczo za jej pośrednictwem trafił do Polski[3].

Rzymsko-włoska doktryna karna *Caroliny* oraz *Młot na czarownice*[4] ośmieliły sędziów miejskich do sięgnięcia po jurysdykcję w sprawach o czary, którą zresztą prawo niemieckie od dawna formalnie im przyznawało. *Zwierciadło saskie* stanowiło bowiem, że każdy chrześcijanin, który popadnie w apostazję lub będzie się trudnił czarostwem albo truciem, ma być spalony na stosie (ks. II, art. 13)[5]. *Młot na czarownice* zapewniał zaś sędziów na początku pierwszego rozdziału, że są obdarzeni niezwykłym boskim przywilejem, który sprawia, iż czary im nie szkodzą, pomimo kontaktowania się z czarownicami w trakcie dochodzenia. Mogli się zresztą dodatkowo przed nimi zabezpieczać rozmaitymi środkami kościelnymi, zwłaszcza święconą wodą i solą.

Młot na czarownice odegrał zasadniczą rolę w kształtowaniu definicji czarów jako zbrodni świeckiej, a jej teoretyczne podstawy uporządkował wkrótce traktat Ulricha Tenglera (*Layenspiegel* – 1510). Praca Tenglera to pierwszy, napisany po niemiecku, podręcznik omawiający zasady postępowania sądowego w procesach o czary, wzorowany na prawodawstwie bamberskim. Autor, podobnie jak Sprenger i Institor, apelował do sędziów świeckich, by zachęcali społeczeństwo do składania donosów, gwarantując delatorom bezkarność, nawet jeśli oskarżenia byłyby fałszywe[6]. Oddziaływanie procedury inkwizycyjnej było jednak w XVI wieku ograniczone[7]. W Polsce spopularyzowały ją w procesach o czary dopiero prace Benedykta Carpzova i innych siedemnastowiecznych karnistów niemieckich, zaangażowanych

[3] D. Janicka, *Prawo karne w trzech rewizjach prawa chełmińskiego z XVI wieku*, Toruń 1992, s. 76–77.

[4] Szerzej o roli *Młota na czarownice* w formułowaniu zarzutu czarów S. Anglo, *Evident Authority and Authoritative Evidence: The Malleus Maleficarum*, w: *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*, wyd. idem, London 1977, s. 1–31.

[5] *Sachsenspiegel auffs new fleissig corrigirt…*, pierwszy zebrał E. von Repgow, Dresden 1553, s. 98; *Juris Provincialis quod Speculum Saxonum vulgo nuncupatur libri tres…*, wyd. M. Jaskier, Cracovia 1535, s. 59v, por. glosa *Malefactorem ex iusticia puniens misericordiam in eo facere dicitur* (s. 60–60v).

[6] Podstawowe informacje o pracy U. Tenglera zob. R. Hope Robbins, *Encyklopedia czarów i demonologii*, przeł. M. Urbański, Warszawa 1998, s. 289 i nn.

[7] Zob. A. Vetulani, *Opory wobec prawa rzymskiego w dawnej Polsce*, „Analecta Cracoviensia", t. 1, 1969.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



44 Karanie czarownic i ich uczynki, tj. lot na sabat na kozłach, sprowadzanie burz, stosunek seksualny z diabłem, rzucanie czarów (postrzał czarownicy), kradzież mleka

w zwalczanie czarownic. W XVI wieku (zwłaszcza w pierwszej połowie) na praktykę sądów miejskich silnie oddziaływało prawo polskie, mało podatne na nowinki zagraniczne.

Z biegiem czasu jednak prawo sasko-magdeburskie (także jego chełmińska odmiana) znalazło się pod wpływem prawa rzymskiego

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

i kanonicznego, tym bardziej że niemiecka renesansowa nauka prawa znakomicie uzupełniała luki prawne. Zwrócenie się miast polskich do popularnej w Niemczech doktryny prawnej spowodowane było przede wszystkim rozprzężeniem praktyki sądowej. Niewielki zakres rzeczowy średniowiecznego prawa niemieckiego sprawiał, że w XVI wieku jego przepisy interpretowano u nas dowolnie, tym bardziej że prawo to dopuszczało w razie wątpliwości odwoływanie się do dowolnego ustawodawstwa chrześcijańskiego. Dochodziło więc niejednokrotnie do kolizji norm, stąd rozbieżności pomiędzy praktyką a źródłami normatywnymi[8].

Pojawienie się procesów czarownic na szerszą skalę stało się w Polsce możliwe dzięki upowszechnieniu się tortur i *Caroliny*. Ta najważniejsza w Europie Środkowej ordynacja karno-procesowa miała ogromne walory praktyczne, które zadecydowały o jej popularności w krajach ościennych Cesarstwa. Jej niewątpliwą zasługą było uporządkowanie zasad ścigania i karania przestępstw, a w szczególności dokładne zdefiniowanie tych ostatnich i zróżnicowanie kar zależnie od okoliczności czynu[9]. Do czasu pojawienia się *Caroliny* przepisy dotyczące czarów w polskim prawie miejskim były mało szczegółowe. Dlatego, mimo formalnej posiłkowości, *Carolina* nabrała charakteru faktycznie obowiązującego prawa karnego, zwłaszcza po ukazaniu się jej przeróbki, autorstwa Bartłomieja Groickiego (*Postępek sądów około karania na gardle* – 1559). Innym, ważnym pośrednikiem w recepcji prawa rzymsko-włoskiego było dzieło Niderlandczyka, Jodoka Damhoudera, *Praxis rerum criminalium* (1554)[10].

[8] W. Maisel, *Dawne polskie miejskie prawo karne od połowy XV do połowy XVIII wieku*, odbitka z *Historii Państwa i Prawa*, Warszawa–Toruń 1966, s. 344.

[9] D. Janicka, op. cit., s. 11.

[10] Wysoko usystematyzowana *Praxis rerum criminalium* zyskała w Polsce popularność i chętnie się na nią powoływano, wyrokując w sprawach o czary, zwłaszcza że była najsłynniejszym europejskim dziełem w zakresie stosowania tortur. Wywarła duży wpływ na prace Groickiego. Zob. K. Koranyi, *Wpływ prawa flandryjskiego na polskie w XVI wieku (Damhouder – Groicki)*, „Pamiętnik Historyczno-Prawny", t. IV, Lwów 1927, z. 4, s. 3–54. Sędziowie stosowali ją w procesach o czary nawet w miejscowościach bardzo oddalonych od granic zachodnich, np. w Rzeszowie, Z. Dydek, *Czary w procesie inkwizycyjnym w Rzeszowie w XVIII wieku*, „Rocznik Województwa Rzeszowskiego", R. 5, 1964–1965, s. 385.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



45 Sabat. Ilustracja ze strony tytułowej *Die Emeis* Johannesa Geigera von Keiserberga

W XVI wieku polskie miasta z metropolią niemiecką często łączyła jedynie forma zewnętrzna niemieckich urządzeń[11]. Coraz rzadziej sięgano bezpośrednio po *Weichbild* i *Zwierciadło saskie*. Zmorą mieszczan stała się dowolność interpretacji prawa i zdzierstwo urzędników[12]. Pomimo nakazu stosowania się do łacińskiej wersji *Jus Municipale*, autorstwa Mikołaja Jaskiera (1535), popularność zyskały polskojęzyczne prace Bartłomieja Groickiego (1559–1567) i to one, choć były mechanicznymi kompilacjami, stały się osnową jurysdykcji miejskiej w Koronie. Wbrew Jaskierowi, który w glosie do *Jus Municipale* uznawał kompetencję sądów kościelnych w sprawach wiary i herezji, Groicki zwraca się bezpośrednio

[11] O autonomii miast i władzy ustawodawczej panów miast zob. S. Kutrzeba, *Autonomia miast i władza ustawodawcza panów miast w dawnej Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Oswalda Balzera*, t. II, Lwów 1925, s. 93–101; S. Inglot, *Kolonizacja wewnętrzna a napływ Niemców do Polski od XVI–XVIII w.*, w: idem, *Z dziejów wsi polskiej i rolnictwa*, Warszawa 1986, s. 84.

[12] L. Dargun, *O źródłach prawa miast polskich w wieku szesnastym. II: O źródłach Porządku sądowego spraw miejskich prawa magdeburskiego przez Bartłomieja Groickiego*, „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego AU", t. XXV, 1891, s. 121–122.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

ku *Zwierciadłu saskiemu*, które zezwala sędziom świeckim na karanie odszczepieństwa w wierze karą spalenia na stosie[13].

Paradoksalnie, najważniejszy w Koronie propagator procedury inkwizycyjnej łagodził przepisy odnoszące się do czarów i tortur[14]. Wydaje się więc, że olbrzymia popularność prac Groickiego, które prezentowały procedurę inkwizycyjną w łagodniejszej wersji niż to czyniła *Carolina*, przyczyniła się do stosunkowo łagodnego przebiegu polskiego polowania na czarownice, zwłaszcza że aż do XVIII wieku prace te cieszyły się opinią omalże oficjalnych zwodów prawa miejskiego[15]. W mniemaniu bardziej nawet wykształconych mieszczan prace Groickiego były jakby nową kodyfikacją przestarzałych pod pewnymi względami przepisów *Zwierciadła saskiego* i dlatego chętnie z nich korzystano. W sentencjach wyroków w sprawach karnych najczęściej nie wspominano jednak o *Postępku sądu około karania na gardle* czy *Porządku sądów i spraw miejskich*. Jako podstawę prawną orzeczeń podawano zwykle tylko cytowane w jego pracach punkty *Zwierciadła saskiego*, *Caroliny*, statuty koronne lub nawet wyjątki z Biblii czy pism Ojców Kościoła[16].

W procesie inkwizycyjnym ustaliła się reguła, że wyrok powinien opierać się na przyznaniu się oskarżonego. Realizacji tej zasady procesowej miały pomagać tortury. Groicki przytaczając przepisy dotyczące tortur, jako jeden z pierwszych w Europie, na długo przed głośnymi przeciwnikami tortur Adamem Tannerem (1572–1632) i Pawłem Leymannem (1575–1635), poddał krytyce wymuszanie zeznań za pomocą mąk. Argumentował to indywidualną odpornością na ból[17]. Upominał

[13] W. Maisel, *Poznańskie prawo karne do końca XVI wieku*, Poznań 1963, „Prace Wydziału Prawa UAM", nr 7, s. 205–206.

[14] Nieprawidłowości w sprawach o czary frapowały również innych autorów. Jednym z pierwszych był Cerasinus (*O prawie i fołdrowaniu*). O Cerasinie zob. L. Pauli, *Jan Kirstein Cerasinus (1507–1561) krakowski prawnik doby Odrodzenia. Studium z dziejów praw obcych i literatury prawniczej w Polsce*, Kraków 1971.

[15] L. Dargun, *O źródłach prawa miast polskich w wieku szesnastym. I: O źródłach przepisów karnych w dziełach Groickiego*, „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego AU", t. XXII, 1888, s. 42.

[16] Por. B. Baranowski, *Życie codzienne małego miasteczka w XVI i XVIII wieku*, Warszawa 1975, s. 39.

[17] B. Groicki krytykował tortury w *Porządku sądów i spraw miejskich* oraz *Postępku sądów około karania na gardle.* Obie prace ukazały się po raz pierwszy w 1559 r. Zob. np. artykuł: *Persony od męki wolne* i *O powtarzaniu męki*, B. Groicki, *Porządek sądów i spraw miejskich prawa majdeburskiego w Koronie Polskiej*, wyd. K. Koranyi, Warszawa 1953, s. 194–195, 197–198. Szerzej

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



46 Egzekucja heretyków i czarownic

więc ławników, by nie nadużywali władzy (art. II i III *Postępku*) i uczulał na nieczyste pobudki finansowe oskarżycieli oraz brak ochrony prawnej dla ludzi uczciwych, ale ubogich. Groicki, skróciwszy artykuł XXV *Caroliny* do postaci znanej z artykułu IV *Postępku*, wskazywał również, że

o nowoczesnych tendencjach w polskim piśmiennictwie karnym zob. K. Koranyi, *O postępowych tradycjach w polskim piśmiennictwie karnym XVI i XVII wieku*, PiP, nr 4 (74), 1952, s. 541–555.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

osoba pojmana wskutek złej sławy lub doniesienia, co często spotykało czarownice, nie powinna być torturowana bez dostatecznych poszlak[18]. Akcentował, że zła sława nie powinna pochodzić od nieprzyjaciół, lecz od osób bezstronnych i prawych. Uważał, że fakt ucieczki podejrzanej, co zdarzało się podejrzanym o czary[19], nie jest dostatecznym powodem do tortur – ważne są bowiem przyczyny ucieczki.

Pomimo apeli Groickiego o powściągliwość w szafowaniu torturami w małych miastach Korony trafiała na nie połowa indagowanych[20]. W miejskich procesach o czary tortury były niemalże stałym elementem, ponieważ za ich pomocą identyfikowano czarownice. Przesłanki, uznawane przez Groickiego za wystarczające do skazania na mękę (1. ucieczka złoczyńcy, 2. *denuntiatio a sociis*, 3. zła sława, 4. kłamstwo, bojaźń), odpowiadały różnym sposobom identyfikacji czarownic. 1. W źródłach procesowych pojawiają się wzmianki o ucieczkach czarownic, obawiających się wszczęcia przeciw nim postępowania sądowego. 2. „Powołanie" było najczęściej stosowanym sposobem ustalania pełnej listy lokalnej populacji czarownic. 3. Czarownice były osobami cieszącymi się złą sławą *ex definitione*. 4. Zarzutem często stawianym czarownicom było kłamstwo, ponieważ kontaktowały się z ojcem kłamstwa – diabłem.

Spośród czterech artykułów *Caroliny*, dotyczących karania i sposobu indagacji czarownic[21], Groicki zachował zasadniczo tylko dwa: XIV (*Dowód przeciw czarownikom i tym wszystkim, którzy się czarnoksięstwy a z gusły obchodzą*) i XXII (*Gdy się [kto] na męce przyzna ku czarnoksięstwu abo czarownictwu*), oraz zmienił sens artykułu CIX (*Straff der*

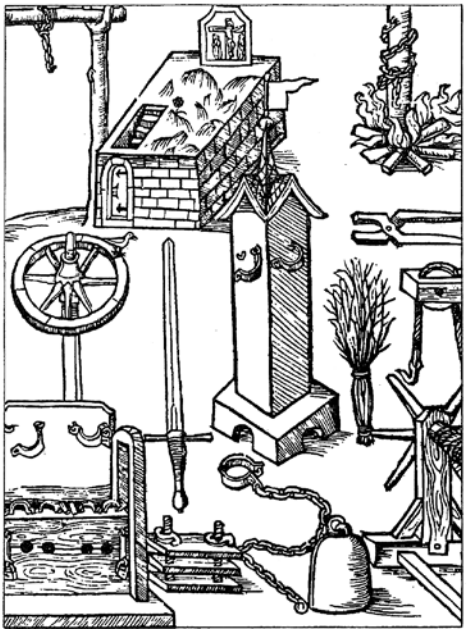
[18] Zob. B. Groicki, *Artykuły prawa majdeburskiego, Postępek sądów około karania na gardle*, wyd. K. Koranyi, Warszawa 1964, s. 105.

[19] Np. AP Bydgoszcz, Akta m. Chojnice, sygn. 136, k. 81 (1691).

[20] M. Pilaszek, *W poszukiwaniu prawdy. O działalności sądów kryminalnych w Koronie XVI–XVIII w.*, PH, t. LXXXIX, 1998, z. 3, s. 375. Dla porównania w dużych miastach Korony, takich jak: Kraków, Poznań czy Lublin, torturowany był co dziesiąty oskarżony (M. Kamler, *Rola tortur w polskim sądownictwie miejskim drugiej połowy XVI i pierwszej połowy XVII wieku*, KH, t. XCV, 1988, z. 3, s. 116).

[21] Chodzi o tytuły: XXI, *Von anzengung der/die mit Zauberey war zu sagen understehen*; XLIV, *Von Zauberey genugsam anzengung*; LII, *So die gefragt Person Zauberey bekennt* i CIX, *Straff der Zauberey*, *Gerichts-Ordnung des Kayser Karls V und des Heyligen Romischen Reichspeinlich – Gerichts-Ordung auf den Reichstägen zu Augspurg und Regenspurg in Jahren dreissig und zwey und dreissig gehalten auffgericht und beschlossen*, Zu Franckfyrt am Mayn 1563.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



47 Narzędzia tortur używane w Bambergu podczas procesu o czary

Zauberey)[22], odpowiadający artykułowi LXVI (*Ci co ludzi trują, jako mają być karani*). W tym ostatnim Groicki na przetłumaczenie słowa *Zauberei* użył określenia „trucizna"[23]. Tym samym, wbrew artykułowi LXXIX *Postępku*, który przewiduje dla trucicieli łamanie kołem (dla mężczyzn) bądź utopienie (dla kobiet)[24], wprowadził karę stosu, stosowaną w procesach o czary. Naśladując brzmienie artykułu CIX *Caroliny,* lecz zamieniając słowo *Zauberei* (czary) na „truciznę" Groicki wskazywał, że jeśliby u kogoś znaleziono truciznę, ale okazałoby się, że poszkodowany nie odniósł szkody, nie należy podejrzanego karać

[22] Ibidem, CIX, *Straff der Zauberei. So jemand den Leuten durch Zauberei Schaden oder Nachtheil zufügt, soll man straffen vom Leben zum Todt, und man sol[l] solch Straff mit dem Feuer thun. Wo aber jemand Zauberei gebraucht und damit niemand Schaden gethan hätt, soll sunst gestrafft werden, nach Gelegenheit der Sach, darinnen die Urtheiler Raths gebrauchen sollen, wie vom Rath suchen hernach geschriben steht*.

[23] Por. uwagi dotyczące jadów i trucizn w rozdziale *Szaleństwo czarownic – zjawisko i jego podstawy*.

[24] *Carolina* traktowała trucicielstwo jako przestępstwo przeciw zdrowiu, nie przeciw religii, W. Maisel, *Poznańskie prawo karne*..., s. 223.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

na gardle, ale nałożyć nań karę stosowną do okoliczności. W Polsce w przypadku czarów nieszkodliwych podejrzanych karano zwykle relegacją[25]. (Interesujące, że na *Carolinie* w niemałym stopniu wzorowana była wspomniana wyżej bulla *Omnipotentis Dei* (1623), która śmiercią zalecała karać jedynie czarowników, którzy pozbawiali życia. Szkodzący na zdrowiu i na majątku mieli być karani więzieniem.)

O ile w szesnastowiecznej polszczyźnie granica między czarostwem a trucicielstwem była płynna, nie ulega wątpliwości, że zadawanie tajemnych trucizn i jadów było jedną z wielu aktywności, o które oskarżano czarownice, i że trucicielstwo było terminem o węższym znaczeniu niż czary[26]. Kwestią otwartą pozostaje fakt, co skłoniło Groickiego do oddania sensu słowa *Zauberei* przez słowo „trucizna". Niewątpliwie zaakcentowanie trucicielskiego aspektu czarów silniej podkreśla świecki charakter przestępstwa. Trucicielstwo było jednym z wielu rodzajów *maleficiów*, o jakie można było oskarżyć czarownicę, ale aby się go dopuścić, niekoniecznie trzeba się było wyrzec Boga, w czym Kościół upatrywał istoty czarostwa.

W konsekwencji zmian wprowadzonych przez Groickiego w *Postępku około karania na gardle* brak było zaleceń, jak sędzia powinien ukarać czarownicę. Artykuł XXII, odpowiadający artykułowi LII *Caroliny*, nie wyszczególniał wszak kary, jaką sędzia powinien orzec, podawał jedynie pytania, które należało stawiać osobie przyznającej się na męce do czarów[27]. Jedyna lakoniczna wzmianka o skazywaniu czarowników na stos, jaką Groicki *expressis verbis* zamieszcza w swych dziełach, pojawia się, jak wyżej wspomniano, w *Porządku sądów* w tytule *O rozmaitej śmierci*

[25] O karze wygnania zob. J. Makarewicz, *Polskie prawo karne. Część ogólna*, Lwów–Warszawa 1919, s. 247 i nn. Szerzej o kontekście kulturowym i historycznym kary wygnania zob. M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth 1979; B. Geremek, *Problem skalania w wyobraźni społecznej średniowiecza*, w: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, „Aneks" 1987, s. 174–182; H. Zaremska, *Banici w średniowiecznej Europie*, Warszawa 1993.

[26] Por. przyp. 56 w rozdziale *Vox Dei.* Por. tabele i J. Adamczyk, *Czary i magia w praktyce sądów kościelnych na ziemiach polskich w późnym średniowieczu (XV – połowa XVI w.)*, w: *Karolińscy pokutnicy i polskie średniowieczne czarownice. Konfrontacja doktryny chrześcijańskiej z życiem społeczeństwa średniowiecznego*, red. M. Koczerska, „Fasciculi Historici Novi", t. VII, Warszawa 2007, s. 155.

[27] O recepcji *Caroliny* w Polsce zob. L. Dargun, *Die Rezeption der peinlichen Halsgerichtsordnung Kaisers Karl V in Polen*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte", Germanische Abteilung, 10, 1899.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

różnych złoczyńców, w którym odwołuje się do *Zwierciadła saskiego* i edyktu wieluńskiego.

W spisie cytatów z Pisma Świętego, załączonym do *Porządku sądów*, brak również sentencji łączonych tradycyjnie z prześladowaniem czarownic[28]. Groicki zamieścił tylko jeden: *Maleficos ne patiaris vivere super terram* (Wj 22,18), ale jego przekład (*Złoczyńcom nie dopuszczaj żyć na świecie*) odwraca uwagę od czarownic. Groickiemu nie zależało na pełnej kontekstualizacji czarostwa w świetle sentencji biblijnych zapewne dlatego, że zdawał sobie sprawę, iż idee sformułowane w Biblii były literackim zbiorem chrześcijańskich wyobrażeń[29], które niepiśmiennym sędziom nastręczały niemało kłopotu. W Polsce ustęp ten w brzmieniu: *Czarownikom żyć nie dopuścisz*[30], wśród szerokich rzesz społeczeństwa rozpropagowało dopiero tłumaczenie Biblii Jakuba Wujka (1 wyd. 1599).

Witold Maisel, prezentując poznańską praktykę sądową, wskazuje, że w polskich realiach sądowniczych czary bywały również odmianą fałszerstwa[31]. Taka wykładnia przestępstwa znajduje się w *Summie* Rajmunda Partenopejczyka – *Summa* zajmuje się tylko tą odmianą czarów, która polega na przepowiadaniu przyszłości i potępia je. Za czary przewiduje karę spalenia, gdyż teoria szesnastowieczna uważała czarowników za wrogów rodzaju ludzkiego i wrogów zbawienia. Rozróżniała czarowników powołujących się na szatana oraz takich, którzy oszukańczo powoływali się na Boga, Matkę Boską i apostołów. Rozróżniano trojakiego rodzaju

[28] Nie wszyscy juryści epoki byli tak powściągliwi w cytowaniu wersetów Biblii, pamiętał o nich np. administrator Mierzei, burmistrz Daniel Czirenberg w swoim rozporządzeniu dotyczącym postępowania z ludźmi oskarżonymi o czary, AP Gdańsk, Akta m. Gdańska, Urząd Mierzei i Szkarpawy, sygn. 300.2/158, k. 42–43v (1602).

[29] Por. H.C. Erik Midelfort, *Social History and Biblical Exegesis: Community, Family, and Witchcraft in Sixteenth-Century Germany*, w: *The Bible in the Sixteenth Century*, red. D.C. Steinmetz, Durham 1990, s. 8–9.

[30] Zob. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przeł. J. Wujek, Kraków 1962.

[31] W. Maisel, *Poznańskie prawo karne...*, s. 210. Za fałszowanie uznawano zwłaszcza *sors divinatoria,* która miała fałszować przyszłość znaną tylko Bogu. Utożsamianie czarów z fałszerstwem pojawiło się także w szlacheckim kompendium prawa. J. Przyłuski, *Leges sev statvta ac privilegia Regni Poloniae omnia...*, Cracoviae 1553, s. 568 i n., art. *De Falsarijs & Calumniatorib[us] Præuaticatoribus & Tergiuersatorib[us] Incantatoribus & Mathematicis*.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

czary: *sors divinatoria*, *sors amatoria* i *sors malefica* względnie *venefica*, czyli czary, których celem było szkodzenie życiu lub zdrowiu ludzi i zwierząt bądź neutralizowanie skutków tego rodzaju czarów[32]. Oprócz właściwych czarów znano także zabobony, które choć spokrewnione z czarami, nie były karalne. Potępiał je jedynie Kościół.

Zapotrzebowanie na wiadomości o czarach, które na Zachodzie okazały się prawdziwą żyłą złota dla drukarzy, w XVI i w 1. połowie XVII wieku było w Koronie najwyraźniej nieznaczne, skoro polscy drukarze nie zdecydowali się wydawać dzieł o charakterze demonologicznym[33]. Z drugiej strony brak dopływu informacji w języku ojczystym o szkodliwości czarownic sprawił, że w Polsce, do pierwszej połowy XVII wieku, wiele osób nie wierzyło w czary i sądy nie kwapiły się do ścigania wspólniczek szatana. Tłumacz polskiej edycji *Młota na czarownice* (1614), Stanisław Ząbkowic ubolewał: „Jeśli który błąd z umysłów ludzkich wykorzeniać [...] osobliwie ten, który twierdzi że czary nic nie są, i przez nie ludzie żadnej szkody popadać nie mogą"[34]. Przekonany o realnej pladze czarownic ostrzegał, że pobłażanie czarownicom nie tylko obraża Boga, ale budzi jego gniew i może doprowadzić do ukarania całej wspólnoty.

Ząbkowic spopularyzował szkodliwość czarów w Koronie, ale polska wersja *Młota* w gruncie rzeczy utrudniała prześladowania czarownic na szeroką skalę, ponieważ tłumacz przełożył tylko dwie pierwsze części traktatu: pierwszą, opisującą diabła, czarownice oraz Boskie przyzwolenie na nękanie rodzaju ludzkiego przez czary i drugą, zawierającą szczegółowy opis głównych występków czarownic. Nie spolszczył zaś trzeciej, opisującej metody zwalczania czarów i zalecaną inkwizycję. Dla Ząbkowica, który był prawnikiem, niewiele zapewne wnosiła, ale pozbawieni jej i nieznający szczegółowej procedury sędziowie z prowincji czuli się niepewnie w obliczu czarownic. Innymi słowy, Ząbkowic nie uwzględnił, że małomiasteczkowi sędziowie to nieznający prawa dyletanci.

Młot na czarownice, pozbawiony praktycznych wskazówek odnoszących się do procedury sądowej, nie zyskał w Polsce charakteru

[32] W. Maisel, *Poznańskie prawo karne do końca...*, s. 211.

[33] Por. G. Minois, *Historia piekła*, przeł. A. Dębska, Warszawa 1996, s. 206–207.

[34] J. Sprenger, H. Institor, *Młot na czarownice. Postępek zwierzchowny w czarach, także sposób uchronienia się ich, i lekarstwo na nie w dwóch częściach zamykający*, przeł. S. Ząbkowic, Kraków 1614, s. 2.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

komentarza prawniczego w procesach o czary. Nie wystarczyło uświadomić domorosłym jurystom konieczności łamania mocy czartowskich, ponieważ proces to niejako walka sędziego z szatanem, w trakcie której należało stosować różne środki ostrożności[35]. W konsekwencji, zdani jedynie na własną wyobraźnię sędziowie niechętnie rozstrzygali w procesach o czary. Nie pomogło dołączenie do *Młota* spolszczonej wersji dwóch dialogów znanych demonologów, Ulricha Molitora i Johannesa Nidera. Nider, który uważał, że kobiety „łatwo dziwne rzeczy w fantazjej swej sobie knują"[36], daleki był zresztą od uwypuklania idei sabatu, paktu i nocnych lotów.

O ile w sąsiednich Niemczech w XVII wieku dynamicznie rozwijała się literatura demonologiczna, opatrzona komentarzami prawniczymi[37], których ukoronowaniem była niemiecka edycja *Démonomanie des sorciers* Jeana Bodina (1698), w siedemnastowiecznej Polsce brakowało odpowiedników podobnych dzieł i nie tłumaczono nowości. Najwięcej zachodniej literatury fachowej przenikało na tereny, gdzie istniały największe skupiska mniejszości niemieckiej i które prowadziły najżywszą ponadlokalną wymianę handlową z Zachodem. Chodzi zwłaszcza o dzieła tak znanych postaci, jak Peter Binsfeld (*Tractatus de Confessionibus Maleficorum et Sagarum*), Maciej Berlich (*Conclusiones practabiles*) i niewątpliwie najwierniejszy realizator *Caroliny*, sędzia

[35] Obwinieni o czary nie mogli np. dotknąć sędziego ani patrzeć na niego, ponieważ groziło to zanikiem niechęci sędziego do oskarżonych. Zob. więcej: K. Koranyi, *Ze studiów nad wierzeniami w historii prawa karnego. Beczka czarownic*, Lwów 1928, „Pamiętnik Historyczno-Prawny", t. V, z. 2, s. 16–18.

[36] J. Nider, *O czarownicach Xięga: w formie dialogu ucznia i teologa*, w: J. Sprenger, H. Institor, op. cit., s. 373.

[37] Np. *Von Zauberey und Zauberern Gründlicher Bericht* A. Praetoriusa (1613), *HexenCoppel/ Das ist/ Uhralte Ankunfft und grosse Zunfft Der Unholdseligen Unholden oder Hexen/ Welche in einer Coppel/ von einem gantzen Dutzet auff die Schaw und Musteruntg geführet/ Unnd Sampt etlichen nothwendigen Fragen und Antworten/ den Zauberhandel und das hellische Hoffgesinde betreffend/ zuerkennen gegeben werden Allen Unpassionirten/ Unaffectionirten/ unnd Unmitinteressirten Patriotis Durch...* J. Ellingera (1629), *Von Confiscation der Zauberer und Hexen-Güther Ueber die Frage: Ob die Zauberer und Hexen/ Leib und Guth mit und zugleich verwürcken...; Zu Erklährung und Erläutterung der Kayserlichen Peinlichen Hals-Gerichts-Ordnung/ Carol. V. Imperat. Im 109. und 218. Articuln...; Vorhin niehmaln im Truck außgangen/ nunmehr aber aus...* M. Goldasta (1661).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

i profesor Uniwersytetu Lipskiego, Benedykt Carpzov (*Practica nova Imperialis Saxonica rerum criminalium*)[38].

Carpzov upowszechnił definicję czarów, która odegrała znaczącą rolę w polskich procesach czarownic w okresie ich największego nasilenia, zwłaszcza na obszarach utrzymujących żywe kontakty handlowe z Niemcami, jak Wielkopolska czy Prusy Królewskie, co nie oznacza, że była nieznana mieszkańcom innych dzielnic. Według Carpzova czarownicy, odrzucając wiarę chrześcijańską, stawali się wrogami rodzaju ludzkiego. Jego definicja akcentowała szkodliwość czarów i wskazywała, że czarownik jest narzędziem, którym posługuje się diabeł. Współpracę z diabłem inicjować miał pakt ustalający, że czarownicy razem z szatanem będą szkodzić ludziom i zwierzętom[39].

Popularność zaleceń Carpzova w niemałym stopniu wynikała z ogólnej tendencji w ówczesnym sądownictwie: przejmowania przez sądy świeckie rozwiązań z prawa kościelnego i sięgania do Dekalogu jako uniwersalnego modelu systematyki prawa karnego, co finalnie doprowadziło do ograniczenia roli jurysdykcji kościelnej w życiu świeckich[40]. Celem karania czarów było więc nie tylko zachowanie autorytetu prawa, ale także pomoc duszy czarownicy, która dzięki karze zyskiwała możność odpokutowania grzechów. W tym kontekście ściganie i karanie czarownic było wypełnieniem woli Stwórcy[41]. Złoczyńców należało ukarać,

[38] O popularności autorów saskich w praktyce sądowej w Polsce zob. np. K. Koranyi, *Powszechna historia państwa i prawa w zarysie*, Warszawa 1955, s. 430. Wbrew twierdzeniom M. Ostlinga (*Konstytucja 1543 r. i początki procesów o czary w Polsce*, ORP, t. XLIX, 2005, s. 99) o rzadkim odwoływaniu się polskich sądów do prawodawstwa pisanego, w księgach sądowych z Wielkopolski i Prus Królewskich zetknęłam się z licznymi orzeczeniami sądowymi, gdzie prace Berlicha, Carpzova czy Binsfelda były podstawą zasądzonego wyroku (np. Grodzisk Wielkopolski, Nowe nad Wisłą, Fordon). Por. uwagi w rozdziale *Jak opisać czary?*

[39] B. Carpzov, *Practicae novae imperialis Saxonicae rerum criminalium*, pars I, Lipsiae 1723, qu. 48, *De crimine sortilegii.*

[40] Por. M. Mikołajczyk, *Przestępstwo i kara w prawie miast Polski południowej XVI–XVIII wieku*, Katowice 1998, s. 35; na przykład w Gdańsku, będącym siedzibą oficjała biskupiego, sąd kościelny zajmował się sądzeniem czarów zaledwie do 1500 roku.

[41] W. Uruszczak, *Proces czarownicy w Nowym Sączu w 1670 roku. Z badań nad miejskim procesem karnym czasów nowożytnych*, w: *Historia prawa – historia kultury. Liber memorialis Vitoldo Maisel dedicatus*, red. E. Borkowska-Bagieńska, H. Olszewski, Poznań 1994, s. 194.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



48 Ilustracja ze strony tytułowej *Tractat von Bekanntnis der Zauberer und Hexen* Petera Binsfelda

by nie cierpiała cała wspólnota lokalna. Dotyczyło to zwłaszcza tzw. przestępstw publicznych, którymi w prawie sasko-magdeburskim były wszystkie przestępstwa zagrożone karą publiczną na życiu i zdrowiu, bądź na skórze i włosach[42].

Fakt, iż w dzielnicach, gdzie recepcja oryginalnych niemieckich dysertacji prawniczych była najszersza i prześladowania czarownic były najbardziej nasilone, potwierdzałby zatem tezę, że główną przeszkodą w pojawieniu się w Polsce masowych procesów czarownic było słabe zaplecze teoretyczne i niski poziom edukacji prawniczej Polaków w zakresie demonologii. Na korzyść czarownic przemawiało zatem zacofanie Korony w stosunku do państw zachodnich.

***

Najpopularniejsza odmiana prawa sasko-magdeburskiego – prawo chełmińskie, naśladując *Carolinę* i inne pomniki prawa niemieckiego, również przeszło ewolucję w karaniu czarów. Pierwotnie postanowienia *Der alte Kulm* wiązały czary z herezją, dostrzegając w obu przestępstwach związek z mocami diabelskimi i zerwanie z wiarą chrześcijańską,

[42] W. Maisel, *Dawne polskie prawo karne miejskie*..., s. 344.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

ale w końcu XV wieku powiązanie to uległo rozluźnieniu i położono większy nacisk na materialną szkodliwość czarów, uzależniając od niej charakter kary[43]. Rozbudowanie przepisów dotyczących świeckich aspektów czarów (*Zauberey, veneficium, praestigiae*) pojawiło się zwłaszcza w rewizji toruńskiej *Der alte Kulm* z 1594 roku. Normy przejęto ze *Zwierciadła szwabskiego.* W dwóch pierwszych rewizjach (1566, 1580), konstruując znamiona czynu, podkreślano jedynie fakt zajmowania się czarami, znajomości i używania zaklęć oraz przyzywania złych duchów. Jednak w rewizji toruńskiej, która przejęła odpowiednie postanowienia *Konstytucji saskich*, przesunięto akcent w definicji przestępstwa. Obok dotychczasowych składników pojęcia czarów pojawiły się – wzorem *Konstytucji* – nowe: przymierze/pakt (*Verbündniss*) z szatanem oraz wyrządzenie szkody (*maleficium*).

Obecność jednego lub drugiego czynnika wystarczała do uznania czynu za przestępstwo czarów w jego podstawowej postaci. Przymierze z szatanem nie oznaczało bowiem wyłącznie samego opanowania przez diabła, ale również posiadanie i wykorzystywanie jego mocy[44]. Sprawcy nie uważano za człowieka wymagającego pomocy, przeciwnie – z własnej woli stawał się narzędziem szatana, dążącym do zniszczenia wszelkiego dobra. Dla reprezentantów wspólnoty walka przeciwko niemu była jednocześnie walką skierowaną przeciwko szatanowi, zjednoczonemu

[43] K.P. Szkurłatowski, *Proces inkwizycyjny przeciwko czarownictwu w praktyce sądów sołtysich województwa malborskiego na przełomie XVII i XVIII w. na tle rozwoju europejskiego prawa karnego*, „Rocznik Elbląski", R. 15, 1997, s. 49–50.

[44] *Prawo starochełmińskie 1584 (1394)*, red. W. Maisel, Z. Zdrójkowski, przeł. A. Bzdęga i A. Gaca, Toruń 1985, s. 164, ks. V, art. 67, „O czarownikach i czarownicach: To jest o czarownikach i czarownicach, czy to są kobiety czy mężczyźni, którzy zajmują się czarami i którzy potrafią i uprawiają to, że słowami przywołują do siebie diabła. Tych wszystkich należy spalić albo zabić taką śmiercią, jaką sędzia wybierze, która jest surowsza i wymyślniejsza niż tamte. W taki sposób powinien im sędzia odebrać życie, ponieważ wyrzekli się oni naszego Pana Boga i oddali się diabłu. A tym, którzy o tym wiedzą i przemilczają, oraz tym, którzy do tego namawiają, albo w tym pomagają, jeżeli im się to udowodni, jak prawo wymaga, tym należy ściąć głowę". Z *Konstytucji saskich* autorzy rewizji toruńskiej przejęli także przepis dotyczący wróżbiarstwa. Zgodnie z rewizją toruńską wróżbiarstwo to „wróżenie ze sztuki diabelskiej, albo za pomocą kryształu albo odbywanie w inny sposób rozmów z czartem albo utrzymywanie z nim związku w celu otrzymania odeń informacji [...] o rzeczach minionych i przyszłych".

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



49 Czarownice sprowadzające deszcz

z nim w pakcie diabelskim. Uprzywilejowaną postać przestępstwa stanowiły czary niewyrządzające nikomu szkody, podlegające łagodniejszej karze[45]. Podobne rozwiązania zawierała *Carolina,* uzależniając rodzaj sankcji od wyrządzenia szkody (art. CIX).

W *Der alte Kulm,* obok zasadniczej kary za czary – kary stosu, wymienia się alternatywnie arbitralną karę śmierci „jaką sędzia wybierze, która jest surowsza i wymyślniejsza" (V 67). Źródła późnośredniowieczne uzależniały na ogół rodzaj sankcji od tego, czy wystąpiła szkoda. Rozwiązanie to znalazło zastosowanie w rewizji toruńskiej, która identycznie jak *Konstytucje saskie* (IV 2) za zawarcie paktu z diabłem oraz czary szkodliwe przewidywała karę spalenia na stosie, publicznie, wraz z narzędziami przestępstwa. Przestępstwo wróżbiarstwa groziło karą śmierci przez ścięcie. Tej ostatniej karze podlegało także podżeganie i pomocnictwo w czarach oraz zaniechanie denuncjacji o wiadomym przypadku tego przestępstwa.

Stosownie do innowacji wprowadzanych w kolejnych rewizjach prawa chełmińskiego zmieniały się wilkierze karne miast pruskich. O ile np. w Gdańsku, w początkowym okresie prześladowań czarownic, czary karano śmiercią tylko wtedy, gdy przestępca szkodził czarami ludziom, o tyle w 1597 roku w piątym wilkierzu gdańskim rozciągnięto tę karę

[45] D. Janicka, op. cit., s. 76–77.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

także na wypadki zawarcia paktu z diabłem, i to nawet wtedy, gdy czarownica nikomu nie wyrządziła szkody. Paragraf dotyczący czarów brzmiał: *Von Straffe der Zauberey. Wer zu wieder Gottes Gebot mit dem Teufel ein Verbundtnis und Gemeinschaft macht oder durch desselben Hülff mit Zauberey seinen Nächsten Schaden zufügt, der soll mit Feuer an Leib und Leben gestrafft werden*[46]. W ten sposób czary na powrót stawały się przestępstwem, wymierzonym przede wszystkim przeciwko Bogu[47].

Sposób radzenia sobie z czarownicami, właściwy dla środowisk małomiasteczkowych jeszcze w pierwszej połowie XVIII wieku, odzwierciedla praca chełmińskiego sędziego Jakuba Czechowicza (1681–1747): *Praktyka kryminalna to jest wzór rozważnego i porządnego spraw kryminalnych sądzenia* (1769). Ten systematyczny wykład prawa karnego materialnego i procesowego odpowiada warunkom miejsca i czasu, w których powstał (ok. 1745)[48]. W kwestii czarów można dostrzec u Czechowicza pewien dualizm. Z jednej strony, przyznawał, że procesy o czary należą do jurysdykcji Kościoła, co uzasadniał postanowieniami konstytucji 1543 roku, synodu lubawskiego (1745) i reskryptu Augusta III z 1745 roku, zabraniającego sądom świeckim rozpoznawania spraw o czary na terenie diecezji chełmińskiej[49]. Z drugiej, upowszechniał specjalne przepisy procesowe dla sądów świeckich, oparte na *Malleus maleficarum* oraz dziełach Jeana Bodina, Benedykta Carpzova i Macieja Berlicha. Specjalne traktowanie oskarżeń o czary jest konsekwencją wyjątkowego charakteru zbrodni czarostwa. Czechowicz, na wzór Carpzova, uznaje bowiem czarostwo za przestępstwo

[46] Cyt. za K.P. Szkurłatowski, *Gdańskie procesy czarownic w XV–XVII w. na tle ówczesnych przemian religijnych*, w: *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, red. J. Iluk, D. Mariańska, Gdańsk–Koszalin 1997, s. 225.

[47] Zob. W. Maisel, *Prawo karne w statutach miast polskich do końca XVIII wieku*, CPH, t. XXVI, 1974, z. 2, s. 111.

[48] Z. Zdrójkowski, *„Praktyka kryminalna" Jakuba Czechowicza. Jej źródła i system na tle rozwoju współczesnego prawa karnego Zachodniej Europy*, Toruń 1949, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu", R. 53, 1948, z. 2, s. 72. O pracy Czechowicza zob. *Dzieje Chełmna. Zarys monograficzny*, red. M. Biskup, Warszawa–Poznań–Toruń 1987, s. 431; S. Kutrzeba, *Historia źródeł dawnego prawa polskiego*, t. 2, Lwów 1926, s. 283; K. Kamińska, *Sądownictwo miasta Torunia do połowy XVII wieku na tle ustroju sądów niektórych miast Niemiec i Polski*, „Studia Iuridica", t. 16, z. 2, Toruń 1980, s. 108.

[49] J. Czechowicz, *Praktyka kryminalna to jest wzór rozważnego i porządnego spraw kryminalnych sądzenia...*, Chełmno 1769, s. 196.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

obrażające Boga i wymagające surowych restrykcji grupy (wspólnoty), zagrożonej gniewem Najwyższego.

Specjalny proces w sprawach o czary mógł mieć formę procesu skargowego, ale mógł być też wszczęty na skutek inkwizycji sędziego lub donosu osoby postronnej. Tę ostatnią formę Czechowicz uważał za najwłaściwszą i zachęcał do niej. Mniejsze były wymagania co do jakości poszlak dopuszczających stosowanie tortur. Czechowicz uważał wręcz, że im szybciej weźmie się czarownicę na tortury, tym szybciej opuszcza ją diabeł i szybciej postępuje dochodzenie. Był bowiem przekonany, że więzionych czarowników odwiedza diabeł i namawia ich do składania fałszywych zeznań.

Ponieważ występki czarownic były różne, Czechowicz na wzór postanowień cesarskich uznał, że nie wszyscy czarownicy zasługują na karę stosu. Uważał, że palić należy tylko tych, którzy zawarli publiczny pakt z diabłem. Tych, którzy zawarli z nim jedynie pakt tajny, winno się karać ścięciem. Obwinionych, którzy tajnego paktu z diabłem nie mają, tylko się zajmują czarami, wskazując złodziei i pomagając znaleźć zgubione rzeczy, winno się karać stosownie do okoliczności. Czarownice mniej groźne mogą być rozszarpane przez zwierzęta lub relegowane, można im również skonfiskować majątek[50], ale to ostatnie rozwiązanie w Polsce rzadko stosowano.

***

Praktyka sądzenia czarownic pojawiła się w sądach wiejskich na skutek recepcji prawa niemieckiego. Choć często akcentuje się odrębność prawa miejskiego i wiejskiego, nie ulega wątpliwości, że osnową prawa wiejskiego było prawo sasko-magdeburskie lub jego warianty. Dużą rolę odgrywał jednak miejscowy zwyczaj i prawo stanowione przez pana wsi (wilkierze). Włość szlachecka stanowiła zamkniętą jednostkę administracyjno-prawną, a praktyka miejscowego sądu kształtowana była w znacznym stopniu przez osobowość szlachcica, który udzielał aprobaty wyrokom[51]. O ile postawa pana wobec problemu czarownic mogła być zmienna, prawo zwyczajowe łagodziło normy prawa niemieckiego, a zwyczaj utrzymał silną pozycję w praktyce sądowej aż do

[50] J. Czechowicz, op. cit., s. 217.

[51] S. Grodziski, *W obronie czci niewieściej. Szkice z dziejów kultury prawnej*, Kraków 2000, s. 81.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

XVIII wieku we wszystkich rodzajach jurysdykcji[52]. Nawet *Carolina* uznawała możliwość stosowania prawa zwyczajowego w niektórych wypadkach. Tym bardziej na wsi zwyczaj mógł mieć walor prawa pisanego, a niekiedy mógł nawet uchylać prawo pisane. Zwyczaj mógł być jednak uznany za prawo zwyczajowe, jeśli był dobry, słuszny i od dawna przez sąd stosowany[53].

W prawie wiejskim czary należały do kategorii przestępstw religijnych[54]. Były jednym z najcięższych przestępstw, jakich chłop mógł się dopuścić, obok buntu i zbójnictwa[55]. Lokalne rozwiązania prawne nie były jednorodne. Kwestia zróżnicowania prawa wiejskiego w Koronie przedstawia się enigmatycznie. Badania, przeprowadzone przez Tomasza Wiślicza, potwierdzają hipotezę Adama Vetulaniego, uznającą istnienie wyraźnie wyodrębnionego prawa wiejskiego i wskazującą, iż różnice między poszczególnymi, nawet sąsiadującymi wsiami mogły być znaczne[56]. Nie ulega zaś wątpliwości, że najbardziej charakterystyczną cechą wiejskich procesów czarownic było ścisłe trzymanie się procedury skargowej, bez wplatania elementów procedury inkwizycyjnej, tak jak się to działo w miastach, ponieważ sądy wiejskie nie miały kata. W procesach wiejskich nie było wobec tego mowy o powoływaniu kolejnych czarownic oraz o masowych lub „łańcuszkowych" procesach.

Według Ryszarda Łaszewskiego, w prawie wiejskim przestępstwo czarów polegało na domniemanym posługiwaniu się mocami tajemnymi, którymi dysponowały duchy zbuntowane przeciwko Bogu. Przestępstwo to zagrożone było karą śmierci przez spalenie. We wsiach lokowanych

[52] G. Lengnich, *Prawo pospolite Królestwa Polskiego*, Kraków 1836, s. 8–9. Rozdział VI: O prawach niepisanych: „Powaga tych praw taka jest, jaka i praw pisanych; bo zawisły od domniemanego zezwolenia tych, do których należy prawa stanowić i znosić. Trwają póty, póki nie będą zarzucone, albo przeciwnym zwyczajem lub prawem wyraźnem zniesione: z tej przyczyny wiele już teraz praw zwyczajowych nie masz [...]".

[53] Zob. W. Maisel, *Poznańskie prawo karne...*, s. 13–14.

[54] R. Łaszewski, *Przestępstwa przeciwko religii i dobrym obyczajom w prawie wiejskim Rzeczypospolitej szlacheckiej*, w: *Historia prawa – Historia kultury...*, s. 185.

[55] Z. Zdrójkowski, *Dawne polskie prawo karne wiejskie od połowy XV do połowy XVIII wieku*, Warszawa–Toruń 1966, odbitka z *Historii państwa i prawa Polski*, s. 363.

[56] T. Wiślicz, *Czary przed sądami wiejskimi w Polsce w XVI–XVIII w.*, CPH, t. XLIX, 1997, z. 1–2, s. 47.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

na prawie chełmińskim dodatkowo wszyscy ci, którzy wiedzieli o jego popełnieniu, a sprawę zataili lub, co gorsza, udzielali pomocy czarownikowi, podlegali karze ścięcia[57]. Pomimo to wyroki, które zapadały w sądach wiejskich, były o wiele łagodniejsze niż wydawane w miastach. Pojawiające się sporadycznie wyroki śmierci na prośbę gromady łagodzono. Poza tym większość spraw o czary, które były przedmiotem rozpraw przed sądami wiejskimi, traktowana była jako nieudowodnione podejrzenie lub jako pomówienie[58]. Dlatego sądy wiejskie nakazywały najczęściej złożenie przez podejrzanych przysięgi oczyszczającej, wykonywanej przez samego oskarżonego lub częściej przy udziale współprzysiężników. Przykazywano podejrzanym o czary, by nie ważyli się szkodzić oskarżycielom. Łagodnie karano także spokrewnione z czarami gusła (które często trudno odróżnić od czarów) i słuchanie wróżb. Za gusła (zabobony) i słuchanie wróżb ustawy wiejskie przewidywały kary pieniężne i chłostę[59].

Najbardziej znane ustawy wiejskie to wilkierze wydawane przez osoby prywatne. Mniej wiadomo o postanowieniach dotyczących czarów w wilkierzach wydawanych przez miasta[60]. Wilkierze najczęściej nie stanowiły powtórzenia przepisów prawa miejskiego, były jakby jego uzupełnieniem dla spraw wiejskich lub typowo lokalnych[61]. W ustawach wiejskich rzadko pojawiają się normy dotyczące przestępstwa czarów. Zdarzało się, że prze-

[57] R. Łaszewski, *Wiejskie prawo karne w Polsce XVII i XVIII wieku*, Toruń 1988, s. 136.

[58] Ibidem, s. 138.

[59] Np. S. Kutrzeba, A. Mańkowski, *Polskie ustawy wiejskie XV–XVIII wieku* (dalej *Polskie ustawy wiejskie XV–XVIII wieku*), AKP, t. XI, Kraków 1938, nr 31, 33; AP Toruń, Klucz starogrodzki, sygn. XV/2, k. 257–258.

[60] Zob. np. *Polskie ustawy wiejskie XV–XVIII wieku*, nr 41. *Postanowienia rady miejskiej Torunia dla wsi tegoż miasta: Czarnowa, Pędzewa i Złej Wsi* (Toruń, 22 sierpnia 1678), *Auch wolen wir hiemit ernstlich verboten haben, dass niemand unser Untersassen keine Zauberer, Teuffels-Beschwerer, Umbleuffer, auch die eines verdechtigen Lebenss sein, wissentlich häuse, noch heege, noch mit ihm Gemeinschafft habe, vielweniger selbst solche verbothene Händel brauche, bey höchster Straffe. Wer auch vol solchen verdechtigen undt gefährlichen Leuten Wussenschafft hat, dass sich dieselben in unser Iurisdiction bey jemand verhalten, und aber solches dem Ambte nicht ansagen, sondern wissentlich verschweigen wurde, derselbe soll auch mit harter Straffe beleget werden* (s. 461–462).

[61] B. Baranowski, *Sprawy obyczajowe w sądownictwie wiejskim w Polsce wieku XVII i XVIII*, Łódź 1955, s. 43.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

widywano za czary karę śmierci, korzystanie z usług czarownic i wróżek było obłożone łagodniejszymi karami (grzywna, więzienie)[62].

Ustawy wiejskie wskazują także na związek między oskarżeniami o czary a plagą plotki i rzucania oszczerstw[63]. Niemożność przeprowadzenia dowodu w sprawie o dyfamację kończyła się karą grzywny i publicznego odwołania oszczerstwa[64]. Kara taka bywała niekiedy bardzo doskwierająca. Np. wilkierz dla wsi Gołębiowa w pow. grudziądzkim z roku 1751 przewiduje za nieudowodniony zarzut czarostwa lub cudzołóstwa karę 20 złotych dla władzy świeckiej, 10 funtów wosku do kościoła, beczkę piwa sąsiadom oraz więzienie lub stół, pod którym oszczerca winien był butem bić się po gębie (*mit seinem Schuh sich aufs maul schlagen*)[65].

Miejski proces o czary

Dzieje procedury sądowej należą do bardziej zaniedbanych działów historii prawa[66]. Brak również badań z prężnie się rozwijającej na Zachodzie dziedziny, antropologii prawa, która koncentruje się na społecznej kontekstualizacji zagadnień prawniczych. Tymczasem czary

[62] *Polskie ustawy wiejskie XV–XVIII wieku*, nr 6, 15, 31, 27, 33, 34, 37.

[63] O napiętych relacjach na wsi polskiej w XVII–XVIII wieku zob.: T. Wiślicz, *Gest obraźliwy na wsi polskiej w XVII i XVIII wieku*, PH, t. LXXXVIII, 1997, z. 3–4.

[64] http://julia.univ.gda.pl~hisks/WILKIERZ%20MIASTECZKA%20CZARZA.html, *Wilkierz miasteczka Czarza*, wyd. A. Mańkowski, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu", t. XI, z. 2, 1938, art. 7 (art. 2 poświęcony jest gusłom). Wilkierz omówił S. Kujot, *Trzy wilkierze*, wyd. S. Kujot, „Fontes Towarzystwa Naukowego w Toruniu", t. V, Toruń 1901, s. 185 i nn. O oszczerstwach i czarach zob. też: *Polskie ustawy wiejskie XV–XVIII wieku*, nr 27.

[65] http://julia.univ.gda.pl~hisks/WILKIERZ%20MIASTECZKA%20CZARZA.html

[66] M. Mikołajczyk, *Stan badań nad procesem ziemskim w Polsce XVI–XVIII wieku*, w: *Z dziejów prawa Rzeczypospolitej Polskiej*, red. A. Lityński, Katowice 1991, s. 35. Szerzej idem, *Uwagi o literaturze polskiej na temat miejskiego prawa karnego czasów nowożytnych*, w: *Z dziejów sądów i prawa*, red. A. Lityński, Katowice 1992, s. 25–35.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



50 Torturowanie czarownic

mocniej chyba niż inne przestępstwa ukazują, że choć we wczesnej nowożytności istniało prawo państwowe, świat wymiaru sprawiedliwości uwarunkowany był przede wszystkim przez mikrokosmos lokalny, zwłaszcza w Koronie, gdzie tzw. rewolucja sądownictwa przebiegała odmiennie niż w krajach absolutystycznych. Polska procedura nie była aż tak sformalizowana jak na Zachodzie, mniej u nas była rozwinięta teoria dowodowa, a Rzeczpospolita aż do XVIII wieku pozostała krajem, w którym dominował wspólnotowy system wymiaru sprawiedliwości. Istniała wobec tego ogromna liczba rozwiązań jednostkowych, dostosowanych do potrzeb lokalnej społeczności i lokalnego układu władzy, ale regularnie stosujących tortury.

Pomimo oddziaływania na sądownictwo niemieckie zasad, które ostatecznie zwyciężyły w Polsce w procesie karnym, tj. skargowości, ustności i jawności, od końca XV wieku w sprawach kryminalnych nałożono na sędziego obowiązek czynnego współdziałania w przeprowadzaniu dowodu winy[67], a od XVI wieku zaczęli działać przy sądach instygatorzy publiczni dla dochodzenia przestępstw z urzędu. Zmiany te miały kluczowe znaczenie dla rozwoju polskiego nowożytnego procesu

[67] S. Kutrzeba, *Dawne polskie prawo sądowe w zarysie*, Lwów–Warszawa–Kraków 1927, s. 92.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

miejskiego, w którym, w przeciwieństwie do sądownictwa szlacheckiego i chłopskiego, wyraźnie można obserwować wpływy procedury inkwizycyjnej, powszechnie używanej do indagacji czarownic. W Polsce w miejskiej praktyce sądowej stale się jednak pojawiały przypadki odbiegania od procedury inkwizycyjnej, dla której charakterystyczne były: 1. brak stron procesowych, 2. brak rozdziału funkcji sędziego i oskarżyciela, 3. brak zasady bezpośredniego postępowania, 4. brak rozprawy głównej, 5. brak apelacji, 6. tajność i pisemność postępowania, 7. teoria dowodowa wsparta torturami. Niechęć społeczeństwa wzbudzała zwłaszcza tajność postępowania, w której widziano zagrożenie dla panującego ładu.

Zmiany procesualne niemal automatycznie zaowocowały pojawieniem się pierwszych wyroków śmierci w sprawach o czary. Sędzia, który dotychczas jedynie oceniał dowody, zaczął odgrywać w procesie aktywną rolę, pełniąc jednocześnie funkcję oskarżyciela i oceniającego dowody. Zmiany te wynikały z odmiennego niż w średniowieczu podejścia do prawnokarnej ochrony porządku i systemu wartości opartego na Dekalogu, który był uważany za optymalny.

W polskim nowożytnym procesie miejskim występował zwykle oskarżyciel (instygator). Osoba oskarżona o czary zachowywała więc pozycję strony mogącej korzystać z pomocy obrońcy, składać wnioski dowodowe czy nawet wnosić apelacje. W praktyce możliwości oskarżonej często były ograniczone i stale istniała możliwość zastosowania tortur. Wacław Uruszczak podkreśla jednak, że polski miejski proces karny jedynie pod tym względem przypominał procedury karne stosowane na Zachodzie, zwłaszcza niemiecki powszechny proces karny[68]. Podobne stanowisko zajmuje Marian Mikołajczyk[69].

[68] W. Uruszczak, *Proces czarownicy…*, s. 203. Samo przeplatanie się wątków procedury inkwizycyjnej i skargowej w postępowaniu karnym nie świadczy jeszcze, że mamy do czynienia z mieszaną formą procesu, która wykształciła się ostatecznie w XVIII wieku. Zob. szerzej M. Mikołajczyk, *Z badań nad kształtowaniem się procesu mieszanego w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku*, CPH, t. 41, 1989, z. 2; idem, *Na drodze do powstania procesu mieszanego. Zmiany w polskim procesie karnym w latach 1764–1794*, Katowice 1991.

[69] M. Mikołajczyk, *Jak obronić oskarżoną o czary. Mowy procesowe z 1655 roku w sprawie Gertrudy Zagrodzkiej*, w: *Z dziejów kultury prawnej. Studia ofiarowane Profesorowi Juliuszowi Bardachowi w dziewięćdziesięciolecie urodzin*, Warszawa 2004, s. 389. Przebieg standardowych procesów o czary wzorowo przedstawił również W. Uruszczak, i to zarówno w formie popularnej (*Cudzołóstwo według prawa zakazane popełniali. Pitaval małopolski*, Kraków 2005, s. 57–120),

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Pierwszą częścią postępowania sądowego było zwykle wniesienie skargi przez poszkodowanego. O ile fakty, ujawnione w trakcie wstępnego przesłuchania, zgadzały się ze stawianymi zarzutami, sędziowie uznawali racje powoda i sąd rozpoczynał inkwizycję, czyli sądowe śledztwo z urzędu, nawet bez skargi uprawnionego oskarżyciela. Dlatego zdarzały się procesy wszczynane wskutek famy publicznej lub donosu. Sytuację taką opisuje np. Bohdan Baranowski w artykule *Wielki proces o czary miłosne w Praszce w 1665 r.*, w którym donosiciele zawiadomili, że panicz jest zagrożony czarami (*delatio per famam publicam*)[70]. Podobne rozwiązania dopuszczała rewizja toruńska prawa chełmińskiego, przewidująca możliwość wszczęcia postępowania sądowego na podstawie: skargi prywatnej, denuncjacji lub inkwizycji sędziego[71].

W niemieckim procesie powszechnym inkwizycja specjalna poprzedzona była tak zwaną inkwizycją generalną (*inquisitio generalis*), polegającą na ustaleniu faktu zaistnienia przestępstwa, jego okoliczności oraz wykryciu osoby sprawcy. Polegała zwykle na drobiazgowym przesłuchaniu świadków i podejrzanej. Zebrany materiał służył później do postawienia przez instygatora formalnego oskarżenia. Celem inkwizycji specjalnej było uzyskanie przyznania się do winy. Przybierała ona zwykle postać przesłuchania w formie zadawania krótkich pytań. Gdy dobrowolne przyznanie się do winy nie następowało, sędziowie przesłuchiwali świadków i poszkodowanych. Wskazuje to na odrębność postępowania inkwizycyjnego dla czarownic od zwykłych form inkwizycji, w których do świadczenia nie dopuszczano poszkodowanych, ich rodzin, domowników, służby i przyjaciół[72]. W postępowaniu dowodowym ogromną wagę przywiązywano do przysięgi i świadków. Rzadziej posiłkowano się dowodami rzeczowymi, np. przedmiotami magicznymi znalezionymi przy oskarżonych. Najważniejszym środkiem dowodowym było jednak przyznanie się oskarżonego.

Sędziowie prowadzący procesy o czary chętnie konstruowali kwestionariusze pytań w oparciu o wzorzec, wskazany przez Groickiego w *Postępku sądów około karania na gardle,* zwłaszcza artykuły XIV, XXII

jak i w edycji naukowej (*Acta maleficorum Wisniciae. Księga złoczyńców sądu kryminalnego w Wiśniczu*, opr. i wyd. idem, współpraca I. Dwornicka, Kraków 2003, s. 41–46, 212–260).

[70] B. Baranowski, *Wielki proces o czary miłosne w Praszce w 1665 r.*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", t. IV, 1962, s. 11.

[71] K.P. Szkurłatowski, *Proces inkwizycyjny...*, s. 50

[72] Ibidem, s. 51.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

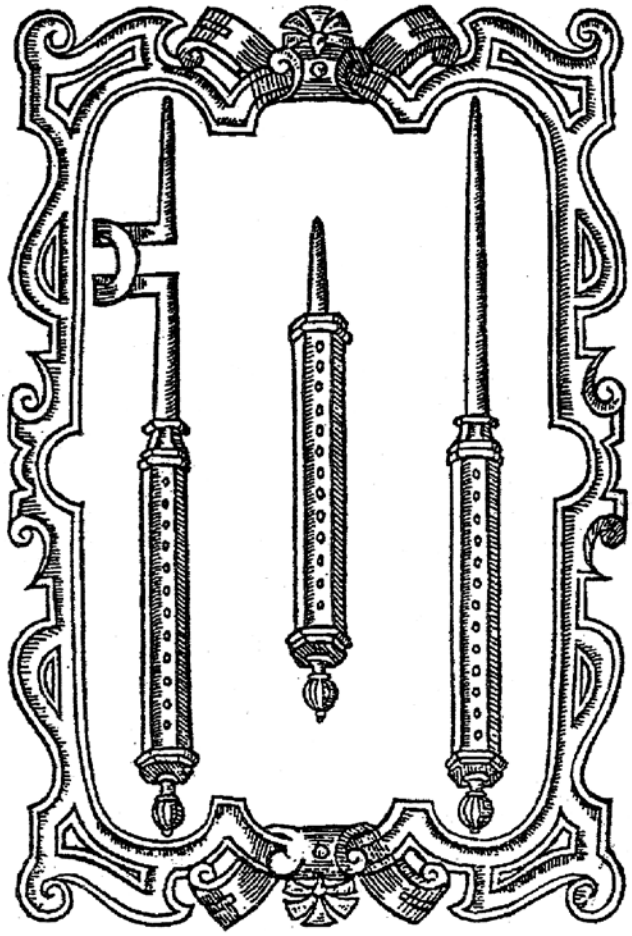


51 Torturowany czarownik

i LXV. Szczególnie poręczny był artykuł XXII (*Gdy się [kto] na męce przyzna ku czarnoksięstwu abo czarownictwu*), który podawał gotowy, skrócony szablon pytań. Sędziowie mieli pytać, dlaczego i w jakich okolicznościach podejrzane zostały czarownicami, i jakich sposobów używają do czarowania. Mieli również ustalać pełne listy wszystkich ofiar i aktów czarostwa oraz wypytywać czarownice o ewentualnych uczniów i uczennice. Jednym ze standardowych pytań pojawiających się w procesach czarownic na przełomie XVII i XVIII wieku, zgodnie

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

z zaleceniami Groickiego, było pytanie o bluźnierczy aspekt czarostwa sabatowego – chodzi o wyrzeczenie się Boga, Matki Boskiej i wszystkich świętych (art. LXV: *Ci, którzy bluźnią przeciw Bogu jako mają być karani*). Artykuł XIV (*Dowód przeciw czarownikom i tym wszystkim, którzy się z czarnoksięstwy a z gusły obchodzą*) przekonywał zaś, że osoby, które mają umiejętności „naprzeciwko Panu Bogu – i też ludziom chrześcijańskim", powinny być srogo karane. Akcentował, że należy ścigać osoby, które nauczają czarów innych lub grożą nimi ludziom z najbliższego otoczenia, zwłaszcza jeśli tym ostatnim przydarzyło się później coś złego. Na mękę można też było wziąć ludzi, którzy odróżniali się od reszty społeczeństwa podejrzanym, charakterystycznym dla czarowników sposobem bycia.



52 Szpikulce do nakłuwania czarownic

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Instygator był formalnie niezależny od sądu i reprezentował społeczność miasta. Jako oskarżyciel publiczny przedkładał sądowi w obecności oskarżonej akt oskarżenia o zbrodnię czarostwa. Udział instygatora w rozprawie wskazywał, że również w dalszej fazie proces miał charakter kontradyktoryjny[73]. Przed sądem toczył się bowiem spór, którego stronami byli instygator i oskarżona o czary, która mogła występować z obrońcą. Obrońca mógł np. zażądać odroczenia sprawy, by móc przygotować stosowną odpowiedź. Wystąpienia takie bywały długie i bardzo uczone. Powoływano się na wielu autorów prawnych. Jeśli obrońcy nie udało się przekonać sędziów o niewinności oskarżonej lub skutecznie wnieść wniosku do instancji apelacyjnych o zaniechanie zeznań na torturach, które były następną częścią procedury inkwizycyjnej, sąd przystępował do torturowania oskarżonej.

Tortury były w opinii ówczesnych koniecznością, gwarantowały bowiem karalność przestępstw[74]. Najpełniejszy chyba wachlarz poszlak wskazujących na użycie tortur podał, wzorujący się na bogatej literaturze zachodniej, Jakub Czechowicz. Za najważniejsze *indicium* uznawano jednak tzw. powołanie przez innych skazanych za czary – *denuntiatio a sociis*[75]. Powołanie takie było zgodne z artykułem 31 *Caroliny – indicium sufficiens facere ad torturam.* W trakcie tortur poszukiwano znaku na ciele czarownicy, zwłaszcza w okolicach intymnych ciała kobiety. Za przejaw czarów mogło być również uznane zaśnięcie w trakcie tortur (*Hexenschlaf*).

Nie można było skazać osoby, która przyznała się do czarów na torturach i nie potwierdziła swoich zeznań bez zagrożenia mękami przed pełnym składem sędziowskim na tzw. *konfessatach dobrowolnych.* Jeśli oskarżona trwała w uporze i nie przyznawała się do winy, sąd ogłaszał wyrok na podstawie poszlak. Jeśli oskarżoną uznano za niewinną, odprzysięgała się od stawianych jej zarzutów (składała przysięgę oczyszczającą) i obiecywała, że nie będzie szkodzić w przyszłości swym sędziom i oskarżycielom.

Warianty praktyki sądowej mogły być rozmaite nie tylko w ramach jednej dzielnicy. Obserwuje się także różną praktykę w działalności tego samego sądu, jak to miało miejsce np. w Bieczu, gdzie sprawa mogła trafić bezpośrednio do sądu ławniczo-wójtowskiego lub być

[73] W. Uruszczak, *Proces czarownicy...*, s. 198–199.

[74] O torturach i izbach tortur zob. uwagi W. Maisla, *Archeologia prawna Polski*, Warszawa–Poznań 1982, s. 107–108; idem, *Archeologia prawna Europy,* Warszawa–Poznań 1989, s. 131–132.

[75] W. Uruszczak, *Proces czarownicy...*, s. 200.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

najpierw skierowana do urzędu radzieckiego, a gdy ten po wstępnym rozpatrzeniu sprawy orzekł, że ma do czynienia ze sprawą kryminalną, przekazywał ją do sądu ławniczo-wójtowskiego. Sprawa od tej pory toczyła się z oskarżenia publicznego, a dotychczasowi oskarżyciele prywatni przeistaczali się w delatorów. Mowę oskarżycielską wygłaszał już instygator, a sędziowie mogli zarządzić przeprowadzenie rewizji w poszukiwaniu dowodów rzeczowych.

Jeśli domniemana czarownica miała biegłego w prawie obrońcę, co uzależnione było przede wszystkim od jej statusu i lokalnych stosunków władzy, mogła liczyć na skuteczną obronę. Korzystała z odroczeń i wykazywała bezpodstawność zarzutów. Wykazanie niewinności polegało zwykle na udowodnieniu niespójności w zeznaniach delatorów i postawieniu przed sądem przysiężników (sąsiadów o pełnej czci), którzy zaświadczyliby o jej dobrym prowadzeniu się[76]. Przedstawiony schemat to jeden z wielu możliwych wariantów przeprowadzenia dochodzenia – sprawy o czary rozpatrywały również miejskie sądy wójtowskie lub mieszane, w których skład wchodzili urzędnicy reprezentujący radę i ławę (np. Poznań, Fordon)[77] lub radzieckie (np. Gniezno)[78]. Oskarżone zaś w małych miastach miały niewielkie szanse na pomoc obrońcy, jeśli pochodziły z dołów społecznych. W dużych miastach mogły go dostać także osoby niezamożne[79].

Konstytucja sejmowa z 1543 roku

Wiele nieporozumień nagromadziło się wokół skąpego ustawodawstwa koronnego dotyczącego czarów, zwłaszcza konstytucji sejmowej z 1543 roku, ponieważ paragraf, w którym o czarach mowa, objaśnia się zwykle, pomijając okoliczności uchwalenia konstytucji i jej ducha.

[76] M. Mikołajczyk, *Jak obronić...*, s. 389–410.

[77] Np.: AP Poznań, Acta m. Poznania, sygn. I/662, k. 145 i nn., sygn. I/664, k. 37 i nn., sygn. I/643, k. 119 i nn., k. 137 i nn.; AP Bydgoszcz, Akta m. Fordonu, sygn. 5, k. 1 i nn., k. 23 i nn., k. 43 i nn., k. 67 i nn.

[78] AP Poznań, Akta m. Gniezno, sygn. I/30, k. 888 i nn. (1619).

[79] J. Kracik, M. Rożek, *Hultaje, złoczyńcy, wszetecznice w dawnym Krakowie. O marginesie społecznym XVI–XVIII w.*, Kraków 1986, s. 112.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

W literaturze przedmiotu mylnie przyjęła się interpretacja, jakoby oddawała ona pod jurysdykcję sądów świeckich te sprawy o czary, które wyrządzały komuś szkodę[80], podczas gdy pozostałe miałyby być kierowane do sądów kościelnych. Konstytucja ta wyraźnie jednak stanowi, że czary, bez żadnych wyjątków, należą wyłącznie do sądów kościelnych – ostatnio akcentował to Michael Ostling[81]. Ostling słusznie stwierdza, że konstytucja z roku 1543, uważana przez długi czas za przełomową dla polskiego polowania na czarownice, przełomem nie była, i że jej recepcja w społeczeństwie, wyłączając oczywiście stan duchowny, była praktycznie żadna – nie znam żadnego procesu o czary w Koronie, w którym konstytucja ta byłaby wzmiankowana.

Interpretacja Ostlinga wykazuje jednak uproszczenia i błędy, które wymagają sprostowania. Nie dostrzega on przede wszystkim korzeni sporu o jurysdykcję kościelną. Uznaje również konstytucję z 1543 roku za prawo, które, choć nieprzestrzegane przez społeczeństwo, formalnie obowiązywało w kraju aż do 1776 roku, choć takim, jak przedstawię niżej, nie było. W konsekwencji uznaje cykliczne odwoływanie się

[80] Wzorując się na dziewiętnastowiecznych artykułach (A. Krzyżanowski, *Dawna Polska ze stanowiska jej udziału w dziejach postępującej ludzkości*, Warszawa 1844, s. 531; A. Niemirowski, *O czarownicach*, „Tygodnik Powszechny", 1878, nr 5, s. 62; F. Olszewski, *Prześladowanie czarów w dawnej Polsce*, w: *Album uczącej się młodzieży polskiej poświęcone J.I. Kraszewskiemu z powodu jubileusza jego pięćdziesięcioletniej działalności literackiej*, Lwów 1879, s. 485; Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska illustrowana*, t. I, Warszawa 1972 (I wyd. 1900), s. 267) w XX w. tezę tę podtrzymywali nawet tak znakomici historycy, jak Z. Zdrójkowski (*„Praktyka kryminalna" Jakuba Czechowicza. Jej źródła i system na tle rozwoju współczesnego prawa karnego zachodniej Europy*, Toruń 1949, s. 116) czy J. Tazbir (*Procesy o czary*, ORP, t. XXIII, 1978, s. 163). Stanowisko to podtrzymywała w latach 90. XX w. M. Woźniakowa (*Sąd Asesorski Koronny 1537–1795. Jego organizacja, funkcjonowanie i rola w dziejach prawa chełmińskiego i magdeburskiego w Polsce*, Warszawa 1990, s. 128), a ostatnio S. Grodziski (*Z dziejów staropolskiej kultury prawnej*, Kraków 2004, s. 195) i J. Adamczyk (op. cit., s. 95, przyp. 12). W błąd wprowadza zwłaszcza koncepcja H. Karbownika, który w wyjątkowo pokrętny sposób usprawiedliwia XIX-wieczne nadużycia interpretacyjne. H. Karbownik, *Management of witchcraft trials in the light of synod resolutions and bishops' regulations in pre-partition Poland*, „Review of Comparative Law", II, 1988, s. 66, 75 (*Sprawa prowadzenia procesów o czary w przedrozbiorowej Polsce w świetle ówczesnego prawa kanonicznego polskiego*, „Kościół i Prawo", t. 13, 1998).

[81] M. Ostling, op. cit., s. 93–103.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Kościoła do postanowień konstytucji za uzasadnione w świetle prawa polskiego. Doszukując się zaś źródeł mylnej interpretacji tekstu konstytucji, rekonstruuje historię błędu historiograficznego, bez podania ewentualnych przyczyn jego powstania.

Gdyby przyjrzeć się zagadnieniu bliżej, okazałoby się, że mylna wykładnia tekstu konstytucji z 1543 roku to przede wszystkim wynik uogólnienia dotyczącego charakteru źródeł sądowych. Porównując procesy miejskie i kościelne, rzeczywiście można odnieść wrażenie, że do sądów miejskich trafiały sprawy o czary, które komuś przysporzyły szkody, podczas gdy sądy kościelne koncentrowały się raczej na odstępstwie od wiary. Przyczyny takiego stanu rzeczy są dość prozaiczne. Sądy świeckie, stosownie do swoich kompetencji, traktowały czary jako przestępstwo kryminalne; dlatego w trakcie dochodzenia skupiały się przede wszystkim na szkodliwości czarów. Natomiast sędziowie kościelni, wyspecjalizowani w tropieniu herezji i apostazji, koncentrowali się na odstępstwie od wiary i mniej uwagi poświęcali szkodom powstałym w wyniku czarów.

Uchwalenie konstytucji sejmowej, regulującej kwestie z zakresu sądownictwa kościelnego, w której czary są wzmiankowane, związane było z długotrwałym sporem o jurysdykcję kościelną, którego korzenie sięgały XV wieku[82]; sporem, którego osią była herezja. Problem roszczeń jurysdykcyjnych Kościoła nabrzmiał jeszcze bardziej w XVI wieku, kiedy nałożyła się nań reformacja i kwestia egzekucji praw. Kościół nie zmienił dotychczasowej strategii umacniania swej władzy i często instrumentalnie wykorzystywał zarzuty religijne dla uzyskania doraźnych korzyści,

[82] Problem mieszania się jurysdykcji świeckiej i kościelnej szczególnie zaczął mocno doskwierać szlachcie po roku 1453. Opozycja szlachecka narastała, zwłaszcza po wydaniu ustawy opatowskiej (1474), wydanej za panowania Kazimierza Jagiellończyka. Z drugiej strony ugruntowaniu dawnych i ułatwianiu nowych postanowień prawa przysłużył się Jan Łaski, który w przygotowany przez siebie zbiór *Statutów* włączył papieskie bulle, ustawy kanoniczne, a nawet decyzje kanonistów, zwłaszcza Mikołaja Kotwicza o klątwach (*Volumina legum*, wyd. J. Ohryzko, t. I, Petersburg 1859, § 316–325). Innowacje te pozwalały na prowadzenie spraw bez pozwu i potajemnie, a nawet zaocznie. W rezultacie, w roku 1505 podniósł się wrzask powszechny (*clamor communis*) przeciw inkwizytorskim zapędom duchowieństwa i pociąganiu szlachty do odpowiedzialności przez sądy kościelne w sprawach uznawanych przez szlachtę za należące do jurysdykcji świeckiej. J.W. Bandtkie, *Historia prawa polskiego*, Warszawa 1830, s. 445–447.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

także materialnych (problem dziesięcin). Królowie polscy, lawirując między magnaterią, Kościołem i średnią szlachtą, wydawali w XVI wieku mandaty skierowane przeciw osobom sprzyjającym reformacji; pojawiały się konstytucje sejmowe, które szlachtę niepokoiły w stopniu najwyższym (1520, 1523, 1543). Szlachta obawiała się, by sądy kościelne nie stały się w ręku magnatów bronią, służącą do zwalczania niepokornych, opatrzonych etykietą heretyków. Edykt wieluński zapewniał przecież wyrokom kościelnym egzekucję starościńską w sprawach o przestępstwa religijne, włącznie z zajęciem w ciągu sześciu tygodni dóbr tych, na których rzucono klątwę. Do przestępstw religijnych zaliczały się również czyny, które kwestii wiary nie dotykały wprost, tzw. *causae spiritualibus annexae,* jak: cudzołóstwo, czary, lichwa czy złamanie przysięgi[83]. W obszernym paragrafie „O sprawach, które mają należeć sądu duchownemu" czary wymienione są zdawkowo. Stany sejmujące koncentrowały się na ważniejszych, z ich punktu widzenia, problemach.

Nieprzestrzeganie postanowień konstytucji z 1543 roku, budzące dotychczas zdziwienie badaczy procesów o czary w Polsce, wynika z dość prozaicznego, lecz niedostrzeganego przez kolejne pokolenia historyków faktu: konstytucja 1543 roku to konstytucja okresowa, która miała obowiązywać szlachtę tylko do następnego roku, kiedy sejm miał ponownie zająć się kontrowersyjną sprawą jurysdykcji sądów duchownych[84]. Szlachta traktowała ją jako zło konieczne i z determinacją dążyła do zrzucenia jarzma jurysdykcji kościelnej. Tymczasowy charakter postanowień konstytucji sejmu walnego krakowskiego 1543 roku sprawiał, że tekstów nawet nie rozesłano starostom grodowym, co dodatkowo utrudniało ich realizację w praktyce. Przełomowy dla upadku jurysdykcji kościelnej okazał się sejm piotrkowski z roku 1552, na którym szlachta odmówiła debatowania o czymkolwiek, dopóki kwestia wyroków sądów kościelnych nie zostanie rozstrzygnięta[85]. Wiele znamienitych osób miało w sądach kościelnych pozwy o herezję, która zagrożona była utratą czci, majątku i gardła. Po ośmiu tygodniach impasu w pracy parlamentu król

[83] S. Kutrzeba, *Dawne polskie prawo sądowe w zarysie*, Lwów–Warszawa –Kraków 1927, s. 34–35. Potwierdza to zapis konstytucji z 1543 roku: „Jeszcze do sądu duchownego przysłuszają czary, gusła, czynsze wieczne kościelne, ziemskie a doczesne, widerkoffy, poświętne..."; tekst łaciński: *Item ad iudicium spirituale iudicare pertinet incantationes et magias, census pertetuos ecclesiasticos, terrestres et temporales reemptiones, ecclesiarum donationes alias poświątne*.

[84] *Volumina constitutionum*, s. 254.

[85] J.W. Bandtkie, op. cit., s. 449, przyp. 5.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

oświadczył, że w sprawach gardłowych oraz dotyczących czci i majętności szlachty jedynie on może rozsądzać. Pokonani duchowni zgodzili się zrzec jurysdykcji nad szlachtą, ale próbowali zachować ją w odniesieniu do plebejuszy. Szlachta, broniąc jurysdykcji patrymonialnej, nie zgodziła się na to. Kasztelan krakowski Jan Tarnowski powiedział wprost: „Siła chcecie mieć księża miła, chcecie i nam wszystkim rozkazować i poddanym naszym, ale do tego nie przyjdzie”[86]. Nie o religię szło w istocie, lecz o wolności stanu szlacheckiego.

Kwestia sądownictwa kościelnego wielokrotnie stawała jeszcze na trybunie sejmowej, a postanowienia z 1543 roku ostatecznie usunęły w cień konstytucje z lat 1563 i 1565, które odebrały egzekutywę starościńską wyrokom kościelnym. W ten sposób orzecznictwo w sprawach o czary na dobre przejęły sądy świeckie. Rozwiązania te wywarły poważny wpływ na prawodawstwo skonfederowanej z Koroną Litwy – Statut Litewski III (1588) w sposób jednoznaczny oddaje sprawy o czary jurysdykcji świeckiej, starościńskiej, wojewodzińskiej lub pod sąd dzierżawców dóbr[87], chociaż oddawano je również do sądów miejskich

Odwoływanie się Kościoła w późniejszym okresie do nieaktualnej już konstytucji może usprawiedliwiać tylko ta okoliczność, że było to jedyne postanowienie sejmu, które bezpośrednio dotyczyło czarów aż do roku 1776 i wzmacniało w tym zakresie jurysdykcję duchownych. Przeciętny szlachcic nie miał szczegółowej wiedzy o stanowisku prawa ziemskiego w stosunku do czarów i czarownic. Niewielu zapewne orientowało się w nim na tyle, by wiedzieć, że postanowienie dotyczące czarów obowiązywało tymczasowo, ponieważ większość szlachty poznawała prawo ziemskie w praktyce i studiując szlacheckie kompendia prawne. Szlachta zazdrośnie jednak strzegła szerokiego zakresu jurysdykcji patrymonialnej i nie pozwalała jej naruszać Kościołowi.

W społeczeństwie szlacheckim nie było zgody co do charakteru zbrodni herezji i czarów, a ich definicja pozostawała kwestią uznaniową. Wydaje się, że właśnie dlatego, choć czary traktowano jako przestępstwo publiczne, należały one do tych przestępstw, które państwo ścigało w bardzo ograniczonej mierze. Choć otwarte powiązanie czarów i herezji w protokołach zeznań czarownic nastąpiło dopiero w XVII

[86] *Diariusze sejmów koronnych 1548, 1553 i 1570 r.*, wyd. J. Szujski, Kraków 1872, *Scriptores rerum polonicarum*, t. I, s. 50.

[87] *Statut Vjalikaga Knjastva Litojskaga*, przekł. A.S. Šagun, opr. A.M. Chil'kevič, Minsk 2002, s. 75, rozdz. IV, art. 30. Szerzej o czarach w Statucie Litewskim III zob. przyp. 54 w rozdziale *Apelacje*.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

wieku, problem herezji stale towarzyszył polskim prześladowaniom czarownic, ponieważ wokół sporu o herezję (*crimen laesae maiestatis*) ucierało się stanowisko szlachty wobec jurysdykcji kościelnej. Być może prześladowania czarownic nie przerodziły się w Polsce w masowe polowanie właśnie z uwagi na heretycki aspekt czarów, bo obawiała się tego szlachta. Niebagatelne znaczenie miał również fakt, że elementem, który kształtował obraz kleru w społeczeństwie, było narastanie w XV i XVI wieku konfliktów między szlachtą i duchowieństwem, które chętnie szermowało zarzutem herezji.

Podobne problemy miały władze miejskie, które u progu czasów nowożytnych uniezależniają się od stanowiska Kościoła[88], a ich sądy przejmują szereg prerogatyw sądów duchownych. Pojawienie się w Koronie wyznań reformowanych sprawiło, że ich przedstawiciele, zwłaszcza w dużych miastach, blokowali dążenia Kościoła zmierzające do sprawowania pełnej kontroli nad szeroko rozumianą religijnością i moralnością członków *civitas.* Za przykład takiego miasta może posłużyć Poznań, który był przez mandaty królewskie zobowiązany do pomocy w egzekwowaniu wyroków sądów kościelnych. Jeszcze w połowie XVI wieku władze poznańskie skutecznie paraliżowały postanowienia sejmów, mandatów królewskich i sądów kościelnych, wydawanych przeciw innowiercom. Zmiana postawy widoczna jest dopiero w latach 70. XVI wieku[89].

W XVI wieku szlachta niechętnie angażowała się w ściganie czarownic (Tadeusz Czacki, w aktach sądowych z kilku województw, za lata 1544–1550, znalazł zaledwie 10 procesów o czary, podczas gdy w tym samym okresie przeprowadzono 287 spraw o kradzież)[90]. Bardziej zaangażowane w polowanie na czarownice były Prusy Książęce, gdzie mieszkało więcej ludności niemieckojęzycznej. Kronika Hansa Spatte podaje, że w roku 1571, spośród osadzonych w aresztach 134 osób (na całym obszarze), 60 skazano, co może w pewnym zakresie obrazować wielkość zjawiska[91].

Przyczyn niewielkiego natężenia prześladowań czarownic w XVI wieku można upatrywać, jak się wydaje, w dwóch głównych czynnikach:

[88] Por. S. Grzybowski, *Strach w XVI w.: nowe wzorce osobowe*, w: *Społeczeństwo staropolskie*, t. I, Warszawa 1976, s. 122.

[89] W. Maisel, *Poznańskie prawo karne...*, s. 210.

[90] J. Tazbir, *Mieszczański pitaval polskiej reformacji*, w: *Czas, przestrzeń, praca w dawnych miastach. Studia ofiarowane Henrykowi Samsonowiczowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1991, s. 282.

[91] K.P. Szkurłatowski, *Gdańskie procesy czarownic...,* s. 224.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

1. słabej znajomości wśród szlachty szesnastowiecznej zbiorczej teorii czarów, która uznawała je za jeden z heretyckich nawyków[92]; 2. istnieniu luki prawnej w ustawodawstwie koronnym. Luka ta najwyraźniej niezbyt przeszkadzała ówczesnym, skoro na brak zainteresowania sędziów czarami jeszcze na początku XVII wieku narzekał polski tłumacz *Młota na czarownice*. Dopiero pojawienie się siedemnastowiecznej literatury fachowej z Zachodu uzupełniło braki w wiedzy Polaków o ściganiu czarownic. Jednak prace z zakresu prawa niemieckiego można było stosować jedynie w odniesieniu do chłopów i mieszczan. Nie mogły być traktowane jako instruktarze postępowania karnego w przypadku szlachty, która posługiwała się prawem ziemskim. Ściganie członków stanu szlacheckiego za czary w sądach państwowych budziło wątpliwości nawet w czasach kontrreformacji, ponieważ żaden przepis w prawie ziemskim nie umożliwiał ścigania szlachty z tego tytułu. Świadczy o tym precedensowy przypadek sądzenia dwóch szlachcianek z ziemi dobrzyńskiej w 1675 roku przed sądem kapturowym.

Nawet powszechna w Koronie w drugiej połowie XVII wieku wiara w czary nie przekonała ogółu szlachty do zmian w prawie ziemskim, choć czarownic-szlachcianek było wówczas niemało, a czarom ruskim przypisywano nawet możność blokowania obrad sejmowych[93]. Niemniej lokalne paniki, do których niekiedy w Koronie dochodziło, doprowadzić mogły nawet do projektu zmian ustawodawczych[94]. Działająca w pustce prawnej szlachta była najwyraźniej zdezorientowana. W kompendiach prawnych, stosowanych przez szlachtę, brak było szczegółowych wskazówek odnoszących się do postępowania z czarownicami i właśnie brak w prawie ziemskim odpowiedniego zapisu zahamował wzrost oskarżeń o czary w środowisku szlacheckim.

Uchwalenie *laudum* na sejmiku ziemi dobrzyńskiej (31 grudnia 1675) spowodowane było energicznymi zabiegami ojca ofiary domniemanych czarów dwóch szlachcianek, Stanisława Żelskiego, skarbnika dobrzyńskiego. Miejscowa szlachta podzielała jego opinię, że liczba czarownic-szlachcianek jest niemała i że jest wobec nich bezsilna. Zobligowała więc posłów na sejm koronacyjny, „aby się starali [...] o nowe prawo, aby

[92] O nawykach heretyckich zob. J. Caro Baroja, *Pan inkwizytor*, przeł. C. Taracha, Lublin 2000, s. 32.

[93] J. Michałowski, *Księga pamiętnicza*, wyd. A.Z. Helcel, Kraków 1864, s. 253 (11–17 października 1648 r.).

[94] Z. Lasocki, *Szlachta płońska w walce z czartem*, Warszawa 1933, odbitka z „Miesięcznika Heraldycznego", R. XII, 1933, nr 1–3, s. 18–20.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

takowe *veneficae mulieres* lubo w grodzie lubo na Trybunale Koronnym [...] sądzone były"[95]. Zrozpaczony ojciec zwrócił się o pomoc również do sąsiedniej szlachty wyszogrodzkiej, która w instrukcji poselskiej postanowiła: „W ziemie dobrzyńskiej, że się znajdują osoby stanu szlacheckiego czarami się bawiące i prawa koronne na takie *maleficium animadversa* nie postanowiły, na instancją imci p. Stanisława Żelskiego, skarbnika dobrzyńskiego, o prawo surowe [...] panowie posłowie [wyszogrodzcy] starać się będą"[96]. Sejm koronacyjny nie zajął się jednak problemem czarownic, tak jak życzyła sobie tego szlachta dobrzyńska i wyszogrodzka. Ważniejsze dla kraju sprawy przykuły jego uwagę.

W instrukcji dobrzyńskiej z 10 grudnia 1676 roku na sejm warszawski znów domagano się ustanowienia prawa pozwalającego sądzić szlachtę w sprawach o czary, ponieważ „po różnych województwach [...] znajdują się tak zapamiętałe [...] stanu szlacheckiego białegłowy, że *per maleficia et incantationes* wielom ludziom na zdrowiach i substancjach szkodzą". Jednak w konstytucjach z sejmu z 1677 roku i następnych brak postanowień przeciwko czarownicom. W dobie złotej wolności wprowadzenie karalności czarów dla szlachty okazało się niemożliwe. Niepokój szlachty o zachowanie pełni przywilejów, strach przed absolutyzmem i – jak możemy przypuszczać – przykład Wielkiego Księstwa Litewskiego, gdzie marszałek wielki litewski Jan Stanisław Sapieha gnębił szlachciankę zarzucając jej czary[97], działały najwyraźniej odstraszająco.

Nie tylko luka prawna sprawiała, że sprawy o czary rzadko pojawiały się w sądach państwowych (grodzkich). Szlachta zdecydowanie wolała oddać podejrzaną o czary poddankę do sądu miejskiego, choć sprawę mogła równie dobrze skierować do grodu, ponieważ wdrożenie postępowania w sądzie miejskim obniżało koszty procesowe i skracało czas prowadzenia dochodzenia. Sądy miejskie były tańsze i w przeciwieństwie do grodów utrzymywały kata. Materiały zebrane przeze mnie wskazują, że jedyne organy państwowe, które stosunkowo regularnie angażowały się w rozpatrywanie spraw o czary, to Asesoria lub Trybunał Koronny, do których szły apelacje, ale nawet te instytucje sądownicze starały się, w miarę możliwości, odsunąć od siebie obowiązek sądzenia czarów[98].

[95] Cyt. za ibidem, s. 19.

[96] Cyt. za ibidem.

[97] To słynna sprawa między popadią Rainą Hromyczyną i marszałkiem wielkim litewskim Janem Stanisławem Sapiehą (III 1630 – XII 1631), *Raganų teismai Lietuvoje*, wyd. K. Jablonskis, R. Jasas, Vilnius 1987, nr A6.

[98] Zob. rozdział: *Apelacje*.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Dlatego prześladowania w praktyce nie dotykały szlachcianek, nawet jeśli cała okolica uznawała je za czarownice. Skazanie szlachcianki na stos w dobie nowożytnej przez sąd miejski mogło nastąpić jedynie na skutek deklasacji społecznej, gdy przyjmowała sposób życia plebsu. Sądy miejskie nie obawiały się wówczas reperkusji ze strony szlachty[99].

Szlachta zdawała sobie sprawę, że nie może dopuszczać do niebezpiecznych precedensów. Spektakularnym przykładem tego, czego się obawiała, była sprawa Doroty Łazęckiej (1556), służącej z Sochaczewa, którą wraz z kilkoma Żydami oskarżono o profanację hostii[100]. Donos o przestępstwie skierowano do rezydującego w pobliskim Łowiczu arcybiskupa gnieźnieńskiego, Mikołaja Dzierzgowskiego, w którego diecezji leżał Sochaczew. Dzierzgowski wraz z nuncjuszem papieskim, Alojzym Lippomano, skłonił starostę sochaczewskiego Stanisława Borka do wszczęcia postępowania w tej sprawie; dochodzenie przeprowadził ostatecznie podstarości. W zatrzymanie tej inkwizycji bardzo zaangażowali się innowiercy z otoczenia króla i choć życia Łazęckiej nie ocalili, ostatecznie zwyciężyli – pół roku po egzekucji jej moralny sprawca, Lippomano, w niesławie opuszczał Polskę i żegnały go kąśliwe pamflety.

***

Zaproponowana wyżej interpretacja konstytucji z 1543 roku wyjaśnia przejęcie przez sądy prawa niemieckiego jurysdykcji w sprawach o czary, pomimo że o sądach tych brak w niej wzmianki. Chodzi o to, że dzięki konstytucjom z roku 1563 i 1565 szlachta – właścicielka nie tylko większości wsi w państwie, ale i miast prywatnych, które stanowiły ⅔ wszystkich – zawarowała sobie niezależność od kościelnego ramienia sprawiedliwości i nie widziała powodów zrzekania się zdobytych uprawnień. Kościół szermował wątpliwym precedensem. Konstytucja z 1543 roku była nieaktualna, a liczne postanowienia synodalne i papieskie, na które Kościół się powoływał, żądając oddania mu spraw o czary, szlachta uznawała jako naruszające jej uprawnienia i ich nie egzekwowała. Poza tym, postanowienia synodalne bywały oderwane od miejscowych warunków – chodzi zwłaszcza o nakazy sądzenia czarownic

[99] Np. Anna Chociszewska; W. Maisel, *Poznańskie prawo karne...*, s. 213.

[100] Sprawę Doroty Łazęckiej opisywano wielokrotnie. Zob. np. J. Tazbir, *Proces Łazęckiej*, „Odra", R. XXIII, 1983, nr 11, s. 30–36. Pochodząca z pobliskich Łazów Łazęcka była najprawdopodobniej spauperyzowaną szlachcianką.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

w sądach mieszanych świecko-duchownych, których praktyka sądowa w Koronie nie znała. Żądanie oddawania czarownic najpierw pod sąd duchowny, później pod świecki musiało się również bardzo źle kojarzyć z rozwiązaniami, które dawno odeszły w niepamięć. Oddając procesy o czary sądom duchownym, szlachta godziłaby się na naruszenie swego władztwa patrymonialnego i narażałaby się na uszczerbek na prestiżu oraz dalsze roszczenia Kościoła.

Małomiasteczkowe sądy, w pełni zależne od właściciela miasta, były narzędziem zapewniania ładu we wspólnocie lokalnej, ale ładu zgodnego z wolą pana, nie plebana. Ta sama zasada obowiązywała, kiedy w sądzie zasiadali mieszczanie formalnie niezależni od woli okolicznej szlachty. Byli to zwykle kupcy lub rzemieślnicy, którzy byli od niej ekonomicznie zależni. Ponieważ ich urzędowanie nie było bezpłatne, bo szlachcic musiał wnieść do sądu znaczne opłaty i dać sędziom i katu odpowiednie napiwki, sędziowie miejscy byli zasadniczo płatnymi funkcjonariuszami szlachcica, powierzającego im takie sprawy. Możliwość zysków sprawiała, że dochodziło do pewnego rodzaju konkurencji pomiędzy poszczególnymi miastami, które starając się o większą liczbę tego rodzaju klientów, stawały się coraz bardziej uległe woli pańskiej[101]. Konkurencja musiała być naprawdę silna, ponieważ szlachta raczej rzadko oddawała chłopów w ręce sądu miejskiego z uwagi na koszty. Jeśli więc szlachcic zdecydował się już wyłożyć niemałą kwotę na przeprowadzenie procesu w sądzie miejskim, unikał sądów dużych miast, które na ogół próbowały zachowywać pewną bezstronność.

W obronie swoich uprawnień szlachta była nieprzejednana, ponieważ najważniejszą przesłanką legitymizacji jej władzy w państwie było zapewnienie pokoju i bezpieczeństwa. Zjawisko nadawania ładu wspólnocie przez prawo wymaga w polskiej historiografii jeszcze gruntownych badań. Trudno jednak wątek ten pomijać, bo w społeczeństwie wczesnonowożytnym kontrola społeczna znajdowała się zasadniczo poza aparatem państwowym[102]. Dlatego mikrokosmos prowincjonalny był niewrażliwy na reskrypty królewskie, oddające sądom kościelnym jurysdykcję w sprawach o czary. W dobie rozwoju samorządu szlacheckiego erozja władzy królewskiej w sferze wykonawczej była zbyt daleko posunięta

[101] B. Baranowski, *Życie codzienne...*, s. 48.

[102] *People Meet the Law. Control and Conflict-Handling in the Courts. The Nordic Countries in the Post-Reformation and the Pre-Industrial Period*, red. E. Österberg, S. Songer, [Oslo] 2000, s. 9.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

i zasadniczo szlachcic polski nie był nic winien swojemu królowi poza tytułem na pozwie, dwoma groszami z łanu i pospolitym ruszeniem[103]. W dobrach szlacheckich panowało *absolutum dominium* pana wsi. W tym kontekście, stosunkowo niewielkie na tle europejskim zaangażowanie społeczeństwa polskiego w polowanie na czarownice można poczytywać za jedną z bardziej chlubnych kart naszej historii, zwłaszcza że postawa ta wynikała nie z rozkazów królewskich, ale z poglądów mieszkańców państwa. Zachowany materiał źródłowy wskazuje, że w Koronie najprawdopodobniej rzadko dochodziło do zbiorowej paniki z powodu czarów, choć przypadki takie zdarzały się.

Polskie rozwiązanie jest niezwykle interesujące na tle europejskim. Z jednej strony, prawo ziemskie uniemożliwiało ściganie szlachty z tytułu czarów. Z drugiej, prawo niemieckie pozwalało na eliminację niewygodnych jednostek ze stanów niższych. Szlachta, która podobnie jak większość społeczeństwa wierzyła w czary i niekiedy chętnie angażowała się w ściganie czarownic, nawet jeśliby nie podzielała poglądów poddanych, zmuszona była pozwalać na stosowanie przez warstwy niższe przepisów zgodnych z ich poczuciem sprawiedliwości, by były rzeczywiście przestrzegane i nie osłabiały autorytetu jej władzy. Problem ten był szczególnie istotny w przypadku sądów wiejskich, które zgodnie z miejscową tradycją prawną prowadziły jawne postępowanie. Zbierała się prawie cała gromada i w dozwolonych granicach reagowała na to, co się działo w sądzie. „Można sobie wyobrazić ponure milczenie, kiedy w jakiejś sprawie dwór narzucał swą wolę wbrew gromadzkiemu poczuciu sprawiedliwości"[104].

Postępowanie w procesach o czary, które utarło się w Koronie w epoce nowożytnej, odpowiadało miejscowemu poczuciu sprawiedliwości i było przez społeczeństwo uznawane za najbardziej efektywne. Czynnik ten, poza ochroną uprawnień stanu szlacheckiego i mieszczańskiego, odgrywał niewątpliwie poważną rolę w konsekwentnym odmawianiu przez sądy świeckie prawa orzekania w procesach o czary sądom kościelnym. Dlatego, kiedy w krakowskim sądzie miejskim w 1737 roku obrońca czarownika zażądał oddania sprawy do sądu duchownego, twierdząc, że czary należą do jurysdykcji kościelnej, spotkał się z od-

[103] A. Lityński, *Samorząd szlachecki w Polsce XVII–XVIII w*., KH, t. XCIX, 1992, z. 4, s. 22.

[104] S. Grodziski, *Z dziejów staropolskiej kultury prawnej*, Kraków 2004, s. 224–225..

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

mową, a sąd pouczył go o swoich kompetencjach[105]. Oddanie sprawy do sądu kościelnego godziłoby w prestiż władz miasta, które uznawały czary za przestępstwo przede wszystkim kryminalne, zatem nienależące do jurysdykcji kościelnej[106].

Konstytucja sejmowa z 1776 roku

Prześladowania czarownic w osiemnastowiecznej Polsce, podobnie jak w innych krajach Kontynentu, zanikły na skutek zakazu krajowego ustawodawcy. 23 października 1776 roku sejm jednogłośnie i w trybie wyjątkowym, bo bez przewidzianej prawem trzydniowej deliberacji, uchwalił konstytucję „Konwikcyje w sprawach kryminalnych", zakazującą skazywać oskarżonych o czary na śmierć. Ta sama konstytucja ustanawiała powszechny zakaz tortur, uznając je za zawodny środek dowodowy. Wyjątkowo zgodne i jednogłośne przyjęcie konstytucji, zaproponowanej przez króla, zdaje się więc potwierdzać tezę, że od połowy XVIII wieku dokonywała się ewolucja poglądów, polegająca na zanikaniu wiary w istnienie czarów, co miało się przejawiać w sądach niewielką liczbą oskarżeń[107].

Obecny stan badań nie pozwala określić stopnia oddziaływania na miejską praktykę idei humanitarnych, zwłaszcza w drugiej połowie XVIII wieku. Nie ulega jednak wątpliwości, że zaprzestanie karania czarów śmiercią było konsekwencją nowych prądów ideowych i związane było z recepcją prac wielkich humanitarystów europejskich, w tym postaci

[105] AP Kraków, Akta m. Krakowa, sygn. 876, k. 50–51 (1737); J. Rosenblatt, op. cit., s. 21. Por. uwagi o kompetencjach sądów duchownych i świeckich w rozdziale *Vox Dei.*

[106] Zob. *Czarownica powołana*, Poznań 1680, s. 15.

[107] Zob. szerzej W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII,* Warszawa 1923, s. 79–88 i komentarz J. Michalskiego, *Jeszcze o konstytucji sejmu 1776 roku „Konwikcje w sprawach kryminalnych"*, KH, t. CIII, 1996, z. 3, s. 90–91. Zob. też M. Klementowski, E. Skrętowicz, *Z dziejów zniesienia tortur w Polsce*, „Studia Kryminologiczne, Kryminalistyczne i Penitencjarne", t. 9, 1979, s. 363–384.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

tak znanych jak Chrystian Thomasius (1665–1728)[108]. Kluczową rolę odegrało jednak dzieło Cesare Beccarii, *Dei delitti e delle pene* (1764, I wyd. polskie 1772)[109], które postawiło zagadnienie humanizacji prawa karnego na porządku dziennym dyskusji w całej Europie i spotkało się z entuzjastycznym przyjęciem monarchów, uczonych i opinii światowej.

O ile jednak w państwach absolutystycznych decydowali o tym władcy, wprowadzenie nowoczesnych zmian prawnych w Koronie wymagało przede wszystkim zmian w świadomości posłów, uchwalających konstytucje sejmowe. Oświecenie przyniosło w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku falę krytyki społecznej, wymierzoną w tradycyjną i popularną w szerokich kręgach społecznych rzeczywistość sądowniczą, opartą na siedemnastowiecznej doktrynie prawa karnego Starego Porządku w Europie. Zaprezentowana wyżej koncepcja Levacka wymaga zatem w odniesieniu do Polski rewizji, tym bardziej że Rzeczpospolita była jednym z pierwszych krajów, gdzie pojawił się formalny zakaz tortur i karania czarów śmiercią[110]. Traktat Beccarii był znany kręgom oświeceniowym w Polsce jeszcze przed jego tłumaczeniem na język polski. Niemal jednocześnie (bo wkrótce po 1768 r.) podjęto pierwszą próbę ograniczenia kary śmierci na rzecz kary pozbawienia wolności, połączonej z obowiązkiem pracy więźnia. Postulaty humanitarne, a zwłaszcza idea zniesienia kary śmierci były popularne nawet wśród ludzi, których trudno by podejrzewać o postępowe poglądy. Wśród prawników epoki stanisławowskiej myśl humanitarną reprezentowali m. in.: Teodor Ostrowski, Sebastian Czochron, Józef Weyssenhoff czy Tomasz Kuźmirski[111].

[108] Ch. Thomasius, *Über die Hexenprozesse*, wyd. R. Lieberwirth, Weimar 1967. Bardziej znane prace Thomasiusa to: *An haeresis sit crimen* (1697); *De criminae magiae* (1701); *Kurtze Lehrsätze von dem Laster der Zauberei mit dem Hexenprozess* (1704); *De tortura ex foris Christianorum proscribenda* (1705).

[109] C. Beccaria, *O przestępstwach i karach z VI wydania oryginału (1766)*, przeł., wstęp, przedm. E.S. Rappaport, Warszawa 1959.

[110] Zob. rozdział *Szaleństwo czarownic – zjawisko i jego podstawy*.

[111] Więcej o rozwoju idei humanitarnych w Polsce zob.: S. Salmonowicz, *Brissot de Warwille jako humanitarysta: młodość Brissota w służbie ideałów wieku świateł*, w: idem, *Studia historycznoprawne*, Toruń 1995; idem, *Cesare Beccaria na tle literatury humanitarnej XVIII wieku*, w: *Cesare Beccaria (1738–1794) reformator prawa karnego i jego epoka*, red. idem, Toruń 1995; idem, *Zagadnienie prawa sądowego i jego reformy w wieku XVIII*, KH, R. LXVI, 1959, s. 4; A. Lityński, *Myśl humanitarna w Polsce czasów Oświecenia. Prawo karne*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Głównym projektodawcą ustawy z 1776 roku był wojewoda kaliski August Sułkowski, który już na sejmie w 1774 roku, w przemówieniu z 26 sierpnia potępiał karę śmierci za czary i gusła[112]. W toku dyskusji przytaczano poglądy Beccarii, Woltera i innych czołowych humanitarystów. Głos zabrał król, który wskazywał, że tortury są wątpliwym środkiem dowodowym. Poddany przez Stanisława Augusta pod głosowanie projekt został za powszechną zgodą podpisany „z dodatkiem na wniesienie Jmci Pana Kasztelana Bieckiego [Wojciecha Kluszewskiego] znaszającym karę śmierci *in causis maleficii* y czarow"[113]. Posłowie rozumieli, że „Świat tak we wszystkim oświecony, i biegły, dopuszcza się sądzić ślepo według praw, które służyły dla innych wcale Narodów i dla wieków innych"[114]. Tylko ustawa sejmowa, podjęta przez samą szlachtę, mogła zakończyć prześladowania czarownic w Koronie, ponieważ reskrypty, słabych już na przełomie XVII i XVIII wieku, królów Polski nie miały szansy na przestrzeganie. Problem czarów podsumował w pożegnalnej mowie sejmowej kanclerz wielki koronny, który powiedział: „Już tortur odtąd być nie ma! Już sprawy o czarodziejstwa tych okropnych i hańbiących ludzkość konsekwencji w naszym narodzie mieć nie mają"[115]. Zdarzające się niekiedy przypadki oskarżeń czarownic po roku 1776 nieodmiennie wywoływały krytykę otoczenia. Tendencja łagodzenia kar znalazła aprobatę zwłaszcza w dużych miastach Korony[116].

Sejmowy zakaz karania czarów śmiercią i stosowania tortur nie podważał samej wiary w czary – żadne z ówczesnych społeczeństw

materialne, w: *Z dziejów sądów i prawa*, red. idem, Katowice 1992; S. Waltoś, *Humanitarian Traditions of the Polish Criminal Procedure. On the History of the Torture Abolition and Free Expression in the Polish Criminal Procedure*, Warszawa –Kraków 1983; B. Leśnodorski, *„Zaatakujemy niesprawiedliwość u jej źródła". Cesare Beccaria w Polsce XVIII wieku*, w: idem, *Ludzie i idee*, Warszawa 1972; B. Leśnodorski, *Beccaria w Polsce XVIII wieku*, „Nauka Polska", 1965, t. XIII, z. 3; J. Michalski, *Problem ius agratiandi i kary śmierci w Polsce w latach siedemdziesiątych XVIII w.*, CPH, t. X, 1958, z. 2.

[112] Zob. J. Makarewicz, op. cit., s. 217.

[113] *Diariusz Sejmu Ordynaryjnego pod związkiem konfederacyi generalnej agitującego się*, Warszawa 1776, s. 432 (sesja z dnia 23 X).

[114] „Pamiętnik Polityczny i Historyczny", styczeń 1783, s. 10.

[115] *Zbiór mów różnych w czasie dwóch sejmów ostatnich 1775 i 1776 mianych*, t. 3, Poznań 1777, s. 277.

[116] A. Lityński, *Problem kary śmierci w Polsce 1764–1794. Z badań nad historią polskiej myśli prawniczej*, CPH, t. XL, 1988, z. 2, s. 270.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



53 Giuseppe Balsamo Cagliostro

nie było gotowe na podobną rewolucję, bo trąciło to ateizmem i zachwianiem porządku chrześcijańskiego, leżącego u podstaw ładu w zbiorowości. Nawiązuje do tego wypowiedź szambelana Stanisława Augusta, Bartłomieja Michałowskiego, gorzko kwitującego nierówną reakcję uczestników obiadów czwartkowych na jego relację o procesie o czary z Żytomierza i dochodzące ich opowieści o wyczynach Cagliostra i Mesmera. Michałowskiego oburza, że uczestnicy biesiady szydzą z wiary w czary, podczas gdy wystarczy nazwać je magnetyzmem, by inteligentni skądinąd ludzie odnosili się do nich z respektem. Przyczyną zróżnicowanych reakcji jest według niego fakt, iż „wyraz *magnetyzm* jest poświęcony religią. O wszystkiem – powiada – wolno rozumować, byle nie ze stanowiska religijnego”[117].

Państwu zależało na podtrzymaniu autorytetu panującej religii. By skutecznie rozprawić się z problemem procesów o czary, należało zatem skupić się na zwalczaniu nadużyć w stosowaniu tortur i odebraniu są-

[117] B. Michałowski, *Pamiętniki*..., wyd. H. Rzewuski, t. III, Petersburg 1857, s. 43–44.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

dom możliwości skazywania czarownic na śmierć. Konstytucja sejmowa z 1776 roku spełniała oba te warunki i skutecznie zahamowała oskarżenia o czary, tym bardziej że zniesienie kary śmierci za czary rozumiano w istocie jako uchylenie wszelkich kar za nie (opinię tę wyrażał np. napis na pamiątkowym medalu Stanisława Augusta)[118].

Oskarżenia o czary rzadko pojawiały się w sądach po roku 1776. Traktowano je najczęściej jako nieuzasadnione pomówienia, a przypadki samosądów wywoływały krytykę otoczenia. Złagodzenie postawy sędziów zaobserwować można we wszystkich regionach kraju – rozwiniętych, jak Wielkopolska, i zacofanych, jak Ruś Karpacka, choć nierzadko wynikało to z innych przyczyn. Mało znana jest zwłaszcza praktyka sądów wiejskich z Rusi Karpackiej, których orzecznictwo wskazuje na daleko posunięte zmiany światopoglądowe sędziów. Oto w procesie z 23 listopada 1779 roku sąd stwierdził, że nie dopuści do składania przysięgi w majestacie prawa „o takie bagateli"[119], a w sprawie z 1781 roku zarzucono oskarżycielowi posługiwanie się przed sądem „bajkami"[120]. Pominąwszy odmienny kontekst kulturowy (przewaga wśród miejscowych ludności prawosławnej, bardziej powściągliwej w ściganiu czarownic niż chrześcijanie zachodni), nie sposób nie zwrócić uwagi na głęboką niechęć urzędników sądowych do spraw o czary.

***

Z powyższych rozważań wynika, że stanowisko szlachty odegrało kluczową rolę dla ograniczonego zasięgu prześladowań czarownic. Wydaje się zatem, że niewielkie rozmiary polskiego polowania na czarownice można uznać za jedną z wielu konsekwencji rozwoju w Polsce mechanizmów demokratycznych. Do podobnych wniosków zachęcają analogie, zaobserwowane przez badaczy brytyjskich w Anglii. Choć prawo w obu krajach wywodziło się z różnych tradycji, mechanizmy demokratyczne wywierały decydujący wpływ na sposób funkcjonowania państwa, sa-

[118] A. Lityński, *Problem kary śmierci...*, s. 266.

[119] J.A. Javorskij, *K istorii Karpato-Russkogo folklora XVIII veka*, Charkov 1908, s. 2.

[120] Ibidem, s. 3.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

morządu lokalnego oraz słabe przenikanie procedury inkwizycyjnej[121]. W konsekwencji, oba kraje były dotknięte plagą prześladowań czarownic w o wiele mniejszym stopniu niż inne państwa Kontynentu.

Badacze brytyjscy wskazują, że o ile stosowany w państwach absolutystycznych system kontroli represyjnej był bardzo efektywną machiną do systematycznego i masowego „produkowania" dewiantów[122], w Anglii i w Polsce nie było o nim mowy. Tradycja *common law* w Anglii i pierwszorzędna rola prawa ziemskiego w Polsce dostarczały zabezpieczeń przed prowadzeniem na szeroką skalę procesów o czary[123]. Czarownice były takie, jakimi określił je system wymiaru sprawiedliwości, dlatego Elliot P. Currie uznaje dewiację za kluczowe zagadnienie w polowaniu na czarownice, przy czym dewiacja jest tym, co urzędnicy uważają za nią. System kontroli represyjnej był zdolny i zainteresowany w definiowaniu dużej liczby osób jako dewiantów, w tym bogatych i wpływowych. Ale w Anglii, podobnie jak w Polsce, funkcjonował system kontroli nierepresyjny, niezainteresowany w określaniu kogokolwiek jako czarownice. W konsekwencji czarownic nie było wiele i należały zwykle do najuboższych warstw społecznych, nieposiadających władzy[124]. W rezultacie polski i angielski system wymiaru sprawiedliwości był nastawiony raczej na wyhamowanie niż rozwijanie polowania, i w Aglii i, w Polsce wytropiono o wiele mniej czarownic niż w Niemczech, Francji czy Szwajcarii.

Zakaz karania śmiercią czarownic w Polsce, podobnie jak w Anglii, był efektem odmiennego procesu niż w państwach, gdzie działały

[121] Por. A. Mączak, *County society i szlachta wojewódzka w XVI wieku*, w: *Parlament, prawo, ludzie. Studia ofiarowane Profesorowi Juliuszowi Bardachowi w sześćdziesięciolecie pracy twórczej*, red. K. Iwanicka, M. Skowronek, K. Stembrowicz, Warszawa 1996, s. 170–176.

[122] E.P. Currie, *Crimes without Criminals. Witchcraft and its Control in Renaissance Europe*, „Law and Society Review", 3 (1986), s. 16.

[123] W prawie polskim, podobnie jak w angielskim, tortury dopuszczano tylko w wyjątkowych sytuacjach. Szlachta polska – słusznie akcentuje J. Michalski – daleka była od ponurego świata *Caroliny* i raczej niechętnie skazywała własnych poddanych na tortury. Jako przykład powściągliwej postawy Michalski podaje przypadek Marcina Matuszewicza. Matuszewicz nie chciał torturować i znęcać się nad pastuchem, który podpalił dom jego matki, ponieważ ten wydał mu się bardzo głupi (J. Michalski, *Jeszcze o konstytucji sejmu 1776 roku*..., s. 97).

[124] E.P. Currie, op. cit., s. 32.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

represyjne systemy sprawiedliwości, arbitralnie moderowane przez władców[125]. W Polsce, podobnie jak w Anglii, zanik polowania był związany z ogólną zmianą opinii społeczeństwa o czarach i czarownicach, szczególnie w warstwach wyższych – nie był nakazem władcy[126]. Zmiany uchwalone przez posłów miały szansę na realizację w praktyce, ponieważ odzwierciedlały mentalność społeczeństwa szlacheckiego, decydującego o losie poddanek. Rozkazy królewskie i kościelne rozporządzenia, ingerujące w jurysdykcję patrymonialną, szlachta odbierała jako przejawy arogancji władzy, zwłaszcza że republikanizm polski mocno rozwinął sprawny mechanizm oporu i sprzeciwu wobec aparatu władzy. Jedynie szlachta (lokalny samorząd szlachecki) miała wystarczająco mocną pozycję w terenie, by egzekwować postanowienia prawa krajowego i tylko ona mogła sobie narzucić wędzidło.

[125] Por. uwagi o tzw. „rewolucji sądownictwa" w rozdziale *Szaleństwo czarownic – zjawisko i jego podstawy*.

[126] Por. E.P. Currie, op. cit., s. 27.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

APELACJE

Choć apelacje były na stałe wpisane w mechanizm przywracania ładu w społeczności lokalnej, w przypadku procesów o czary rzadko z nich korzystano[1], ponieważ odsuwały w czasie eliminację czarownicy (uciążliwej jednostki) z sąsiedztwa lub bywały zapowiedzią anulowania kary. Ostatnie rozwiązanie było równoznaczne z uznaniem oskarżonej za niewinną i niesłusznie pomówioną, i było nie do przyjęcia dla wspólnoty, która już zdecydowała, że jest ona czarownicą. Apelacja zagrażała w pewnym sensie istnieniu wspólnoty, bo przedłużała obcowanie z osobą, której nonkonformizm sprawiał, że postanowiono się jej pozbyć i uznano za niezdolną do pokojowej egzystencji w sąsiedztwie. Niewielka liczba zachowanych apelacji jest po części rezultatem stanu zachowania źródeł, po części skutkiem niskiego zainteresowania społeczeństwa staropolskiego w zezwalaniu na apelacje w sprawach o czary. Dochodziło do nich tak rzadko, że niedopuszczanie do apelacji w sprawach o czary w sądach miejskich było jednym z argumentów duchownych dla przejęcia jurysdykcji przez Kościół nad sprawami tego rodzaju. Sprawy o czary odróżniały się pod tym względem od innych przestępstw. Zwykle chętnie na apelacje zezwalano[2].

[1] Na niskie zainteresowanie społeczeństwa apelacjami w sprawach o czary zdają się wskazywać nieliczne o nich wzmianki w pracach znanego przedwojennego historyka prawa J. Rafacza, interesującego się orzecznictwem wiejskim, miejskim i instancji wyższych (J. Rafacz, *Sprawy karne w sądach miejskich w epoce nowożytnej*, KH, R. XLVII, 1933, z. 4). Brak też o nich wzmianek w pracy *Ustrój wsi samorządnej małopolskiej w XVIII wieku*, Lublin 1922. O apelacjach nie wspominają również inni przedwojenni historycy prawa, nie wyłączając zasłużonego badacza orzecznictwa w sprawach o czary K. Koranyiego.

[2] Tendencję tę wspierał B. Groicki, który uważał, że nie można jej nikomu odmówić, *Tytuły prawa majdeburskiego*, wyd. K. Koranyi, Warszawa 1954, s. 217 i nn.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Przyczyny niskiego zainteresowania apelacjami są dość prozaiczne. W większości przypadków małomiasteczkowi sędziowie uznawali własne sądy za właściwą instancję do rozpatrywania spraw o czary i niechętnie oddawali je do sądów wyższych, bardziej skorych do łagodzenia wyroków. Małe miasta rzadko posiadały więzienia i szeroko stosowały karę śmierci, tym bardziej że umożliwiało to prawo magdeburskie[3]. Odwrotnie, w środowisku wiejskim sądy wójtowskie dążyły zwykle do porozumienia stron. Oddawanie przez nie spraw o czary do sądów miejskich automatycznie ograniczało apelowanie do wyższych sądów wiejskich. Wreszcie tortury stosowane w sądach miejskich sprawiały, że większość czarownic przyznawała się do winy. Zasada procesowa *confessio est regina probationum*, jeśli nie uniemożliwiała w ogóle, to z pewnością bardzo utrudniała wniesienie apelacji od wydanego przez sąd wyroku. Okoliczność ta, bardziej niż inne, wpływała na odmowę przyjęcia apelacji i uznanie, że jest ona „płocha i niesprawiedliwa"[4] – o przyjęciu apelacji decydowali ci sami sędziowie, którzy wpierw ferowali wyrok.

Sąd Wyższy Prawa Niemieckiego na Zamku w Krakowie

Gdy idzie o apelacje i ich rezultaty, stan źródeł nie pozwala śledzić prawidłowości regionalnych. Możliwe jest jedynie wskazanie wariantów praktyki sądowej, niedających jednak podstaw do określenia tendencji ogólnych. Rozwiązań jednostkowych nie brak[5], co zmusza do kazuistycz-

[3] J. Rafacz, *Sprawy karne...*, s. 559.

[4] W sporach karnych o inne kategorie przestępstw rzadko odmawiano przyjęcia apelacji; R. Łaszewski, *Wymiar sprawiedliwości we wsiach województwa chełmińskiego w XVII i XVIII wieku. Organizacja sądownictwa i postępowanie sądowe*, Toruń 1974, s. 83.

[5] Np. pomimo że apelacje mieszkańców wsi powinny teoretycznie trafiać do sądu miejskiego Trybunału Koronnego, sprawa jednej z oskarżonych o czary chłopek trafiła w drugiej instancji bezpośrednio do Sądu Wyższego Prawa Niemieckiego na Zamku w Krakowie; K. Bukowska-Gorgoni, *Procesy o czary i powołania przez czarownice w orzecznictwie sądu wyższego prawa niemieckiego na zamku krakowskim*, „Lud", t. 54, 1970, nr 5 (1643).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

nego omawiania zachowanych przykładów. Apelacje w sprawach o czary przekonują, że punktem wyjścia w badaniach muszą być konkretne stosunki panujące w poszczególnych miejscowościach, kompleksach dóbr czy regionach kraju. Powodem takiego podejścia jest pogłębiający się zwłaszcza na wsi polskiej XVII i XVIII wieku partykularyzm prawny. Przebieg sprawy zależał od szeregu czynników, m.in. rodzaju miasta, statusu majątkowego oskarżonej, jej zaplecza rodzinnego, korzystania z usług adwokata, a niekiedy również nieoczekiwanych i nagłych okoliczności, które apelację unieważniały.

Najwięcej informacji o apelacjach od wyroków sądów miejskich pochodzi z akt Sądu Wyższego Prawa Niemieckiego na Zamku w Krakowie, do którego zresztą poza mieszczanami odwoływali się mieszkańcy wsi. Sąd ten, pierwotnie instancja odwoławcza dla sądów prawa niemieckiego w Koronie, w wieku XVII, w okresie, z którego pochodzą wpisy dotyczące spraw o czary[6], pełnił zasadniczo funkcję sądu prowincjalnego Małopolski[7], choć szły do niego również odwołania z miejscowości położonych w zachodniej części Rusi Czerwonej oraz południowej i południowo-zachodniej części Wielkopolski. Mieszkańcy miast z pozostałej części Wielkopolski odwoływali się raczej bezpośrednio do Asesorii – najwyższej instancji odwoławczej dla miast królewskich w Koronie. Wzruszenie orzeczenia sądu z miasta prywatnego było oczywiście zależne przede wszystkim od stanowiska pana miasta.

W aktach Sądu Wyższego zachowało się zaledwie sześć wpisów o apelacjach i trzy pouczenia prawne[8]. Niemal wszystkie odwołania w sprawach o czary pochodziły z małomiasteczkowych sądów ławniczo-wójtowskich lub mieszanych radziecko-ławniczych, choć możliwe było również odwołanie się od wyroku sądu wiejskiego. Od takiego wyroku apelowała wieśniaczka z Unieszowej, Anna Markowa, która występowała przed sądem z udziałem obrońcy (1644, nr 6)[9]. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że apelacja ta miała miejsce tylko dlatego, iż Markowa nie

[6] Wszystkie pochodzą z pierwszej połowy XVII wieku. Poszczególne apelacje miały miejsce kolejno w latach: 1601, 1632, 1638, 1638, 1643, 1644, 1645, 1649, 1649.

[7] Ławnicy bieccy *expressis verbis* wspominają, jaki rodzaj podległości uszanowali, odsyłając sprawę do rozstrzygnięcia do Sądu Wyższego. AP Kraków/Wawel, A. Dep., sygn. 6, k. 137; K. Bukowska-Gorgoni, op. cit., s. 164.

[8] Tj. Rady miejskiej we Wschowie (nr 1), starosty żarnowieckiego (nr 5) oraz wójta i ławy miasta Pilce (nr 7).

[9] Sprawa wyszła z królewskiej wsi Koryczany (1643).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

należała do oskarżyciela, ale do innej szlachcianki. Obrona podnosiła ten argument w trakcie procesu, który toczył się dalej przed sądem pierwszej instancji w Bieczu, twierdząc, że jurysdykcja sądu ogranicza się tylko do mieszczan i przedmieszczan, tymczasem Anna Markowa jest poddanką, która nie należy do oskarżyciela, więc ten nie ma prawa nią dysponować.

Większość spraw, które trafiały do Krakowa, pochodziła bezpośrednio z sądów pierwszej instancji. Akta krakowskie zawierają tylko jedną sprawę o czary, w której ściśle przestrzegano instancyjności postępowania apelacyjnego. Chodzi o apelację, która wyszła pierwotnie od ławy samborskiej do rady miasta Lwowa, jako instancji apelacyjnej dla miast ruskich, a stamtąd dopiero została skierowana do Sądu Wyższego (1638, nr 3). Rolę sądu lwowskiego jako instancji odwoławczej dla ziem ruskich, u schyłku prześladowań czarownic, akcentował Sąd Asesorski. Kiedy w 1758 roku trafiła do niego apelacja z Przemyśla, rozkazał tamtejszemu sądowi sprawy o przestępstwa *sacrilegii, venificii seu maleficii sagarum* wysyłać *ad maiores civitates palatinatus Russiae, praecipue Leopoliensem*[10], gdzie wójt i ławnicy są lepiej wykształceni.

Sąd Wyższy Prawa Niemieckiego na tle małomiasteczkowych sądów Korony odznaczał się pewnym sceptycyzmem i humanitaryzmem. Zgodnie z zaleceniami Kościoła piętnował zwyczaj pławienia, które w jego mniemaniu nie było właściwym środkiem dowodowym: „bo takowe pławienie jest *quaedam coniectura vel indagatio superstitiosa*, iże nie żadnemi prawami wynaleziona, ale raczej *diabolica suggestione ad indagandam in talibus veritatem iudicibus prudentibus* podana, którą *sacri canones et iura civilia* condemnowały i onej *serio*, aby jej w żadnych sądach i urzędach nie zażywano, zakazały" (1645, nr 7). W ślad za literaturą prawniczą Sąd Wyższy kwestionował również wartość dowodową „powołań" uzyskiwanych na torturach, twierdząc, że składane są zwykle wskutek nienawiści, chęci zaszkodzenia (nr 1, 3) bądź trudnego do wytrzymania bólu (nr 3, 7). Głoszono, że gdy o życie ludzkie idzie, sędzia ma zachowywać szczególną ostrożność i lepiej puścić bezkarnie stu winnych, niż skazać jednego niewinnego (1643, nr 5; 1644, nr 6). Jedynie „jaśniejsze niż światło południowe" dowody winy usprawiedliwiały skazanie na tortury (nr 2, 3, 5, 7).

Uwagę zwraca łagodne orzecznictwo sądu. W większości spraw (w 6 na 9), po zapoznaniu się z materiałem dowodowym, Sąd Wyższy zdecydował się złagodzić wcześniej wydany wyrok (nr 1, 2, 3, 7, 8, 9),

[10] Cyt. za J. Rafacz, *Sprawy karne...*, s. 565.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

a w jednym podtrzymać rozstrzygnięcie korzystne dla czarownicy, pomimo sprzeciwu dysponującego nią, ale niewiele w Krakowie znaczącego szlachcica (nr 5). Niezadowolony z wyroku sądu pierwszej instancji starosta żarnowiecki oddał sprawę do Sądu Wyższego Prawa Niemieckiego, by tu ją lepiej zbadano. Sąd jednak uwolnił od zarzutu czarostwa oskarżoną, która miała przysiąc, że nie będzie więcej nikomu szkodzić.

Wśród apelujących najliczniejszą grupę stanowiły oskarżone odwołujące się od decyzji skazania na tortury – nie wyroku, ale części postępowania procesowego (nr 2, 4, 8). Tylko w jednym przypadku, po zapoznaniu się z dowodami, Sąd Wyższy podtrzymał decyzję o skazaniu obwinionej na tortury (nr 4), w pozostałych zalecił odprzysiężenie się od zarzutów w obecności osób o nieposzlakowanej opinii, które miały zaświadczyć o dobrym imieniu i niewinności podejrzanej. We wszystkich tych sprawach sąd ocenił dowody winy jako niepewne i stwierdził, że ma do czynienia z niesłusznie rzucanymi kalumniami.

Nie każda z krakowskich apelacji zasługuje na szczegółową prezentację. Sprawy dotyczyły zwykle tak pospolitych zarzutów jak psucie gorzałki (nr 2) czy odbieranie mleka krowom (nr 5). Przybliżenia wymagają jedynie nieznane lub rzadziej opisywane w literaturze polskiej aspekty spraw o czary. Mało typowy dla terenów Korony jest zwłaszcza najwcześniejszy w aktach Sądu Wyższego ślad procesów o czary (1601). To pouczenie prawne dla miasta Wschowy, a więc z pogranicza śląskiego, gdzie procesy szybciej się upowszechniły. Dotyczy ono skutków powołania, którego ofiarą padł pomówiony o współżycie z oskarżoną o czary Mikołaj Nachbar, mieszczanin, sukiennik, ojciec rodziny, któremu cech odebrał za to prawo wykonywania zawodu; decyzję tę podtrzymała rada Wschowy (nr 1). Zakaz wykonywania zawodu za cudzołóstwo był w Polsce karą raczej niespotykaną. W przypadku orzeczenia w sprawie Nachbara niebagatelną rolę odgrywały wzorce płynące ze Śląska oraz związek tej sprawy z zarzutem czarów. W praktyce sądów śląskich zarzut czarów często bowiem stawiano kupcom sukiennym i ich żonom. Kupcy ci, pragnąc uwolnić się od podejrzeń, czynili starania o przywrócenie utraconej czci (*Ehrenrestitutionen*), co umożliwiałoby im powrót do normalnego życia i wykonywania zawodu[11].

[11] Więcej o *Ehrenrestitutionen* na Śląsku zob. K. Lambrecht, *Hexenverfolgung und Zaubereiprozesse in den Schlesischen Territorien,* Köln–Weimer–Wien 1995, s. 521; eadem, *Die verlorene Ehre des Matthes Zippel oder die Folgen eines schlesischen Hexenprozesses in Zeitalter der Gegenreformation*, „Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte", 76/77, 1997/98, s. 51–61.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Zakaz wykonywania zawodu, w sprawie Nachbara, nie był bezzasadny[12] – dobra sława miała swój wymiar ekonomiczny. Ponieważ dobra sława (pełna cześć/honor) była jedyną gwarancją uczciwości, jej utrata wywoływała dalekosiężne skutki we wszystkich sferach życia, finansowej nie wyłączając. Cześć była jedyną rękojmią wiarygodności partnera w interesach i koniecznym warunkiem ważności dokonywanych czynności prawnych, dlatego jej utrata oznaczała jednocześnie utratę zdolności do zawierania umów[13]. Tymczasem członkowie cechu i urzędnicy miejscy dowiedzieli się, że Nachbar zadaje się z osobą podejrzaną moralnie. Nie wiadomo było, czy nie miał więcej podejrzanych kontaktów. Dlatego należało przed nim uchronić okolicznych mieszkańców. Brak reakcji mógł zniesławić całe bliższe i dalsze sąsiedztwo, które tolerowało zło i odbić się także na jego kondycji finansowej. Rozstrzygnięcie mieszczan wschowskich jest również bardziej zrozumiałe, jeśli uświadomimy sobie, że *bona fama* jest jednym z głównych mechanizmów bezpieczeństwa małych wspólnot lokalnych, dlatego była wartością zazdrośnie strzeżoną i najmocniej można było uderzyć celując właśnie w nią. Sprawa zakończyła się ostatecznie grzywną w wysokości 100 talarów. Sąd drugiej instancji przychylnie ustosunkował się do wyjaśnień Nachbara i uznał jego dotychczasową nieposzlakowaną opinię za okoliczność łagodzącą.

Wśród zebranych przeze mnie procesów natknęłam się na nieliczne sprawy, które wyszły ze środowiska sukienników. Pojawiają się nie tylko w miejscowościach o tak żywych wpływach niemieckich, jak Braniewo, gdzie żonę tkacza wykluczono z cechu, ponieważ jej imię zostało odczytane pod drzewcem przy zeznaniu czarownicy (1636). Podobne

[12] Nachbar rozpaczliwie bronił swojego honoru i dobrego imienia. Podkreślał, że cierpi wskutek kalumnii, rzuconych na niego ze złości. Podobne wyjaśnienia składała w roku 1638 Regina Hancowa, twierdząc, że nieboszczka Sobkowa powołała ją „ze złości, jadu i nienawiści przeciwko niej" (nr 3). Ten sam problem trapił strony procesujące się przed krakowskim sądem w roku 1632. Obnaża to protokół sprawy, w którym mowa o dyfamacji (szkodzeniu na honorze i sławie). Oskarżona o czary broniła się, że sprawa została przeciw niej wdrożona *occasione verborum calumniosorum* (nr 2).

[13] Por. R. Łaszewski, *Wiejskie prawo karne w Polsce XVII i XVIII wieku*, Toruń 1988, s. 138; zob. *People Meet the Law. Control and Conflict-Handling in the Courts. The Nordic Countries in the Post-Reformation and Pre-Industrial Period*, wyd. E. Österberg i S. Sogner, [Oslo] 2000, s. 79; zob. też N. Shields Kollmann, *Soedinennye čest'ju. Gosudarstvo i obščestvo v Rossii rannego novogo vremeni*, Moskva 2001 (1. wyd. *By Honor Bound. State and Society in Early Modern Russia*, Ithaca and London 1999).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

przypadki można spotkać np. na dalekim Podolu, gdzie w Kamieńcu cechmistrz rzemiosła tkackiego Jan Zatwardziałowicz wraz z majstrami Janem Felickim i Fedorem Żelichowskim został pomówiony przez Bazylego Fiałkowskiego o zlecenie mu kradzieży sznura od cerkiewnego dzwonu i stosowanie zabobonów w celu zdobycia większej liczby zamówień, które zapewniłyby stałą pracę (1704). Sznury kradzione z szubienic i dzwonnic były jednymi z najczęściej stosowanych środków w środowiskach rzemieślników lub kupców dla zwiększenia zysku.

Choć Fiałkowski zbiegł z więzienia i miano go w mieście za hultaja, bo był osobą nieosiadłą, sąd bardzo poważnie potraktował jego zeznania, ponieważ trójka majstrów dobrowolnie przyznała się, że istotnie korzystali z zabobonnych usług pewnej baby. W konsekwencji sędziowie orzekli, iż cechmistrz powinien złożyć swój urząd, a pozostali dwaj majstrowie, którzy dali się zwieść praktykom zabobonnym, powinni zasiadać w cechu na samym końcu i wykonywać wszelkie usługi na potrzeby cechu. Kara ta miała trwać aż do nowych wyborów władz cechowych. Mieli także do trzech kamienieckich kościołów dać po ćwierć kamienia wosku[14].

Tylko w jednym przypadku Sąd Wyższy Prawa Niemieckiego na Zamku w Krakowie nie czuł się władny rozstrzygnąć sprawy i zdecydował się ją odesłać do sądu duchownego (7 grudnia 1644, nr 6), uznając wyższość jego kompetencji w ocenie zeznań 116 diabłów, które składały je przez usta opętanej szlachcianki Magdaleny Gładyszówny. Właśnie zaprzysiężone przez duchownych na krucyfiks diabły oświadczyły, że znalazły się w dziewczynie za sprawą wieśniaczki Anny Markowej i że rozkazał im to wyznać Pan Bóg[15]. Po przejściu przez sąd duchowny sprawa znów trafiła do sądu pierwszej instancji w Bieczu i ciągnęła się przez kilka miesięcy roku 1645, by zakończyć się ostatecznie wyrokiem śmierci[16]. Akta sądu bieckiego dają rzadką okazję obserwacji możliwego

[14] V.B. Antonovič, *Koldostvo. Dokumenty – Processy – Issledovanie*, „Trudy etnografičesko-statističeskoj ekspedicii v zapadno-russkij kraj", t. 1, cz. 2, Petersburg 1877, s. 51–54, nr 5–7; oskarżenia o kradzież sznura od dzwonu powtarzają się, np. ibidem, s. 54, nr 8 (Kamieniec Podolski 1707).

[15] AP Kraków/Wawel, A. Dep., sygn. 6, k. 129.

[16] Taki obrót sprawy wskazuje na słabość instancji apelacyjnej. Niemniej z podobnymi przykładami można się spotkać również w odniesieniu do królewskich sądów zadwornych; I. Baranowski, *Sądy referendarskie*, PH, t. IX, 1909, s. 175 (bezsilna Referendaria przekazała sprawę do właściwego starosty, by sam sobie radził z buńczucznym arendarzem, 1671).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

scenariusza postępowania sądowego już po odesłaniu sprawy z sądu drugiej instancji i przejściu jej przez sąd duchowny. To również rzadka możliwość obserwacji argumentacji prawnej, stosowanej w tego typu sprawach przez obrońców[17].

Oskarżyciel, urodzony Wojciech Zuliński[18], chciał pomóc krewniaczce wydać za mąż jej opętaną córkę. Pomimo że starało się o nią kilku konkurentów, dziewczyna uparcie twierdziła, że tego nie zrobi, gdyż kocha się w pewnym latawcu, który do niej przychodzi i z nią sypia, a ona „leży przy ni<e>m jako kiszka"[19]. Gładyszówna doznawała także uciążliwych, powtarzających się co godzinę, histerycznych ataków, które ujawniły się pierwotnie w miejscach cudownych, gdzie dziewczyna napatrzyła się na egzorcyzmowanych przez księży opętanych. Zachowanie Gładyszówny do złudzenia przypomina zachowanie histeryczek, badanych przez Jeana Martina Charcot w klinice w Salpêtrière[20]. Trudno oprzeć się wrażeniu, że zachowanie dziewczyny przybrało formę podobną do „teatru seksualnego", z którym w swojej praktyce zetknął się Charcot[21]. Im więcej czasu mijało, tym więcej diabłów z dziewczyny

[17] Argumentację prawną obrony z innego bieckiego procesu szczegółowo omawia M. Mikołajczyk, *Jak obronić oskarżoną o czary. Mowy procesowe z 1655 roku w sprawie Gertrudy Zagrodzkiej*, w: *Z dziejów kultury prawnej. Studia ofiarowane Profesorowi Juliuszowi Bardachowi w dziewięćdziesięciolecie urodzin*, Warszawa 2004, s. 389–410.

[18] U K. Gorgoni-Popławskiej (op. cit.) błędny odczyt nazwiska oskarżyciela: Faliński.

[19] AP Kraków/ Wawel, A. Dep., sygn. 6, k. 140. O latawcach zob. K. Bracha, *Latawiec*, *z katalogu imion rodzimych duchów i demonów w źródłach średniowiecznych,* w: *Ludzie – Kościół – Wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, Warszawa 2001, s. 321.

[20] Ciekawe przypadki psychopatologii, przywidzeń i manii prześladowczej zarejestrowano w Kleczewie: Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 217v (1646); k. 224v–227v (1646); k. 36–38v (1668). Podobna sprawa zob. np. V. B. Antonovič, op. cit., s. 51, nr 4 (Kamieniec Podolski 1702). Szerzej o opętaniach zob. E. Trillat, *Historia histerii*, przeł. Z. Podgórska-Klawe, E. Jamrozik, Wrocław –Warszawa–Kraków 1993, s. 111 i nn. O reakcjach na ceremonie religijne zob. M. Gluckman, *Ritual*, w: *Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural*, red. A.C. Lehmann, J.E. Myers, Mountain View 1989, s. 52. Por. uwagi o egzorcyzmowaniu opętanych w rozdziałach *Świat czarownic* i *Zaklęte rewiry – miasta i wsie*.

[21] Por. D.B. Morris, *The Culture of Pain*, Berkeley–Los Angeles–London 1989, s. 112.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



54 Uwodzenie czarownicy przez diabła

wychodziło. Gładyszównie najwyraźniej bardzo odpowiadało zwracanie na nią uwagi – nie bez kozery badacze czarostwa często akcentują, że histeria była w części odpowiedzią na warunki społeczne, zwłaszcza represjonowanie kobiet[22].

Szczegółowy protokół procesu daje możliwość poznania argumentów, które skłoniły sędziów bieckich do przyjęcia apelacji i odesłania

[22] Zob. H.C. Erik Midelfort, *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*, Stanford 1999, zwłaszcza rozdział IV, *Witchcraft and the Melancholy Interpretation of the Insanity Defense*, s. 182 i nn.; podobny przypadek na gruncie angielskim, lecz w środowisku mieszczańskim został opisany w *Witchcraft and Hysteria in Elisabethan London. Edward Jorden and the Mary Glover Case*, wyd. M. MacDonald, London–New York 1991; ważne uwagi Erika Midelforta o uwarunkowaniach między religią a psychiatrią: *Catholic and Lutheran Reactions to Demonic Possession in the Late Seventeenth Century: Two Case Histories*, „Daphnis" 15 (1986), s. 623–648. Kwestię wyjaśnień psychologicznych i psychiatrycznych na gruncie polskim podnosi K. Górski (*Między lękiem a rozpaczą*, ORP, t. XXX, 1985, s. 25–32), który zwraca uwagę, że źródłem rzekomych opętań mogły być halucynacje wywoływane przez sporysz.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

sprawy do Krakowa. Obrońca Markowej szlachetny Stanisław Goworski twierdził, że sprawa w ogóle nie powinna trafić do bieckiego sądu ławniczego. Podkreślił przede wszystkim, że z uwagi na charakter zarzutów sprawa powinna trafić do sądu duchownego. W drugiej kolejności zauważył, że sąd biecki nigdy nie prowadził procesu o czary, nie ma zatem doświadczenia w rozpatrywaniu tak zawiłych spraw. Dlatego powinna być ona oddana do Sądu Wyższego. Goworski uważał, że Markowa powinna odpowiadać z wolnej stopy, ponieważ cieszyła się dotychczas dobrą sławą[23]. Podkreślał, że osadzić w więzieniu można tylko wówczas, gdy oskarżyciel może okazać lico lub gdy oskarżony jest złapany na gorącym uczynku. Obu warunków nie spełniono w przypadku Markowej. Przeciwnie, Gaworski twierdził, że jego klientka cieszyła się dotychczas dobrą sławą i nigdy nie siedziała w więzieniu. Zwrócił również uwagę, że sprawa nie opiera się na dokumentach, lecz na urojeniach opętanej.

Markowa była według niego szanowaną niewiastą, ponieważ: 1) wyrzekła się diabła na chrzcie świętym, 2) dawała jałmużnę ubogim, 3) nie stroniła w kościele od służby Bożej, 4) nawiedzała co rok Kalwarię, 5) nosiła szkaplerz, 6) była członkinią bractwa szkaplerznego, 7) umartwiała się postami obowiązkowymi i dobrowolnymi, 8) odmawiała każdego dnia różaniec. Obrońca odmalowawszy przed sądem wizerunek wartościowej i pomocnej społeczności osoby, przekonywał sędziów, że diabeł specjalnie uknuł spisek przeciw świątobliwej niewieście, by podstępem pozbyć się jej z tego świata. Podsumował więc: „Owo [...] wszystkich cnót, pobożnego i świątobliwego żywota zwierciadłem i przykładem wielom [...] była. [...] Widząc tedy czart przeklęty tak pobożną i świątobliwą białągłowę [...] zazdroszcząc jej łaski Bożej i brzydząc się tu nią i jej świątobliwemi uczynkami, chce i usiłuje uprzątnąć ją z tego świata i nalazł sposób wykonania swego przeklętego zamysłu iż ją tym uczynkiem (tj. czarami) potwarzył"[24].

Zwraca uwagę, że według teologów czart zaprzysiężony nie zawsze mówi prawdę i dlatego sąd nie powinien przywiązywać wagi do jego zeznań. Diabeł – przypomina – nie dotrzymał wiary nawet swemu Stwórcy. Na ripostę Żulińskiego, że diabeł zaprzysiężony przez kapłana na krucyfiks musi prawdę mówić nawet wbrew swej woli, Goworski uparcie obstawał, że oskarżona jest osobą cieszącą się dobrą sławą i sama jest ofiarą potwarzy szatańskiej[25].

[23] AP Kraków/Wawel, A. Dep., sygn. 6, k. 130–131.
[24] AP Kraków/Wawel, A. Dep., sygn. 6, k. 132.
[25] AP Kraków/Wawel, A. Dep., sygn. 6, k. 139.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



55 Daniel Hopper, *Trzy stare kobiety biją diabła*

Sprawa Anny Markowej, która żyła na styku dwóch wspólnot: wiejskiej i mieszczańskiej, ukazuje, że w środowiskach takich opinię o jednostce formowano odnosząc się do jej życia religijnego, zwłaszcza praktyk zewnętrznych. Ideał chrześcijański był również ideałem członka lokalnej wspólnoty. Kościelne ryty przejścia, takie jak chrzty czy śluby lub zwyczajne uczestniczenie w nabożeństwach pozwalało

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

jednostce mocno wrosnąć w organizm wspólnoty. Regularne spotykanie się na uroczystościach religijnych i świadczenie pomocy potrzebującym (jałmużna) wzmacniało poczucie więzi sąsiedzkiej. Dlatego obrona podkreśla, inspirowaną wszak przez Kościół, dobroczynność domniemanej czarownicy.

Jedna z najciekawszych apelacji rozpatrywanych przez Sąd Wyższy wpłynęła w roku 1649. Odznacza się bardzo wysoką, jak na warunki polskie, liczbą pomówionych o czary kobiet – aż 21(!). Sprawa szadeckiej mieszczki Sabiny Bartlowej jest jakby negatywem zwykle w księgach rejestrowanego obrotu spraw – w większości przypadków mamy do czynienia z apelacjami osób oskarżonych o czary. Odwrotnie w Szadku – ogarnięta manią ścigania czarownic Bartlowa postawiła zarzut czarostwa wielu kobietom. W identyfikacji czarownic pomagała sobie paskiem, który w tajemniczych okolicznościach zaginął. To ciekawe i nieodnotowywane jeszcze w literaturze polskiej zastosowanie tzw. pasa czarownego[26]. Pasy według tradycji germańskiej miały dodawać noszącemu siły i przysparzać mu zwycięstw[27]. Od kiedy zaś pojawiły się w hagiografii, pasów świętych używano jako relikwii do leczenia opętanych. Wykorzystywano je również do czarowania. Rozpowszechnione było zwłaszcza wierzenie o pasie przemieniającym w wilkołaka (wilczy pas).

W małym Szadku nikt nie czuł się bezpiecznie. „Haniebne i wielkie rozsławienie" dotknęło nie tylko podejrzane o czary mieszczki, całe miasto straciło dobrą sławę i zastanawiało się, w jaki sposób ją przywrócić[28]. Zapewne dlatego szadecki sąd wykazał się sceptycyzmem w odniesieniu do oświadczeń Bartlowej. Kiedy zaczął porównywać kolejne wersje jej zeznań, okazało się, że Sabina nie jest w stanie dowieść swoich rewelacji.

[26] O historii i pochodzeniu pasów czarownych zob. R. Ganszyniec, *Pas czarowny*, „Lud", t. XXIII, 1924, s. 1–31.

[27] Nazwisko Sabiny Bartlowej wskazuje, że pochodziła ona z mniejszości niemieckiej.

[28] Szadczanie chcieli najwyraźniej uniknąć osławienia jako lokalne centrum czarostwa. Analogiczne zjawisko omawia S. Bylina (*Wizerunek heretyka w Polsce późnośredniowiecznej*, ORP, t. XXX, 1985, s. 20–21), który zwraca uwagę na problem osławiania różnych miejscowości jako *loca suspecta* (centra herezji husyckiej). *Fama publica*, dotycząca danej miejscowości i jej mieszkańców, mogła potencjalnie doprowadzić do fali powołań o czary z miejscowości sąsiednich. Ich przedstawiciele mogli przecież wnioskować, że każdy, kto pochodzi z podejrzanej miejscowości, może parać się czarami.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Najskuteczniejszą drogą zabezpieczenia się przed podobnymi ekscesami w przyszłości wydawało się wystraszonym szadczanom trwałe pozbycie się Bartlowej z miasta (wyświecenie), po wcześniejszej publicznej pokucie kościelnej i publicznym odwołaniu wszystkich zarzutów czarostwa. Bartlowa miała przyznać, że przyczyną pomówień była złość i że posądzone przez nią kobiety naprawdę nie czarowały. Ławnicy dozwolili jednak na odwołanie do Sądu Wyższego. Krakowscy sędziowie potwierdzili, że Sabina Bartlowa zasłużyła na surową karę, gdyż oszkalowała niewinne. Uznali jednak pewne okoliczności łagodzące, takie jak „niestateczność płci białogłowskiej" i złożenie przeprosin przed sądem. Krakowianie podtrzymali jedynie postanowienie sądu szadeckiego co do publicznego odwołania zarzutów na ratuszu i pokuty kościelnej, uznając jednocześnie wyświecenie za karę zbyt surową. Gdyby jednak Bartlowa nie dopełniła wszystkich postanowień Sądu Wyższego, miano ją wyświecić, zgodnie z postanowieniem sądu pierwszej instancji.

Sprawa Sabiny Bartlowej wskazuje, że proceder rzucania podejrzeń najłatwiej było zahamować, kiedy przekroczyły one pewną granicę. Zarzuty stawały się wówczas w oczach otoczenia mało prawdopodobne i nie traktowano ich poważnie. Nie można również wykluczyć, że wśród osób pomawianych o czary oprócz żebraczek (na co wskazują niektóre nazwiska pomówionych) znalazły się kobiety blisko związane z radą miejską. Być może niesforna mieszczka nadepnęła na odcisk komuś wpływowemu.

Sądy zadworne i Trybunał Koronny

Przy dworze królewskim znajdowały się dwie instancje apelacyjne, do których mogły trafić apelacje w sprawach o czary: Sąd Asesorski i Sąd Referendarski, co nie wykluczało kierowania apelacji w sprawach o czary do Trybunału Koronnego. Kompetencje sądów zadwornych były bardzo szerokie. O ile Sąd Asesorski był właściwy dla rozpatrywania apelacji z sądów miejskich, Sąd Referendarski był sądem dominialnym króla, odpowiednikiem sądów patrymonialnych właścicieli dóbr. Najmniej dziś wiadomo o orzecznictwie tego ostatniego w sprawach o czary, o ile do takich w nim w ogóle dochodziło. Nie natknęłam się na

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

żadną apelację dotyczącą czarów w zachowanych do dziś aktach Sądu Referendarskiego, co można przypisać zarówno stanowi zachowania źródeł, jak i skoncentrowaniu się Referendarii na sprawach o nadużycia gospodarcze i administracyjne. Zdziesiątkowane podczas II wojny światowej akta obu sądów królewskich zmuszają do budowania wniosków ogólnych na podstawie ustaleń przedwojennych badaczy czarów (zwłaszcza J. Rafacza), których uwagę bardziej przyciągnęły akta Asesorii i Sądu Relacyjnego (sądu, któremu przewodził król i który rozpatrywał apelacje przychodzące z lenn koronnych) niż akta Referendarii.

Ponieważ czary stanowiły jedną z kategorii *crimen laesae maiestatis* i jako przestępstwo publiczne były niekiedy rozpatrywane przez sądy grodzkie lub ziemskie, apelacje od ich orzeczeń kierowane były do Trybunału Koronnego. O apelacjach do Trybunału Koronnego w tego typu sprawach świadczą m.in. zapisy z miejskich ksiąg lubelskich czy akta konsystorza gdańskiego z roku 1736[29]. Trybunał z Piotrkowa skazał wówczas szlachcianki, panny Kistowskie, na karę odwołania kalumnii rzuconych na Owidzkich (sąsiadów), którzy jakoby czarowali. Owidzcy sprowokowali je zresztą do tego wcześniejszym oskarżeniem o szkody, wyrządzane przez nie w lasach i w polach. Zgodnie z orzeczeniem Trybunału Kistowskie miały odwołać oszczerstwa w obecności woźnego generalnego koronnego. Jeśli przed Trybunał trafiła czarownica-plebejuszka, którą Trybunał zdecydował torturować, odsyłał ją do lubelskiego sądu miejskiego. Sąd ten wykonywał również wyroki Trybunału.

Najwcześniejsza znana mi apelacja w sprawie o czary złożona do Sądu Asesorskiego pochodzi dopiero z roku 1660–1662 i jest świadectwem

[29] Zob przyp. 140 w rozdziale *Vox Dei*, http://julia.univ.gda.pl~hisks/WILKIERZ%20MIASTECZKA%20CZARZA.html. Spór między rodziną Owidzkich i Kistowskich opisał m.in. J. Wijaczka, *Procesy o czary przed sądami miejskim i wojewodzińskim w Skarszewach w końcu XVII i w pierwszej połowie XVIII wieku*, w: *Prusy i Inflanty między średniowieczem a nowożytnością; Państwo – społeczeństwo – kultura*, red. B. Dybaś, D. Makiłła, Toruń 2003, s. 93–95 czy W. Odyniec, *Życie i obyczaje ludu pomorskiego w XVII i XVIII w.,* Gdynia 1966, s. 119; M. Dąbrowska-Zakrzewska, *Procesy o czary w Lublinie w XVII i XVIII wieku*, „Prace i materiały etnograficzne", t. VI, Lublin 1947, nr 4, 5, 6, 7, 9, 10. Można również zapoznać się z kwestionariuszem pytań zadawanych oskarżonym „*ex mente* Prześwietnego Trybunału Koronnego Lubelskiego" z 1739 roku w sprawie, która przyszła z dóbr Hańskich z Wołynia. E. Rulikowski, *Zapiski etnograficzne z Ukrainy*, „Zbiór wiadomości do antropologii krajowej", t. III, 1879, s. 105–108.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

zdystansowanej i humanitarnej postawy sędziów[30]. Od niekorzystnej decyzji sądu miejskiego (radziecko-ławniczego) odwoływała się lubelska mieszczka Regina Sokołkowa[31]. Oskarżonej początkowo o spędzenie płodu i czary postawiono ostatecznie jedynie zarzut czarostwa. Przy pierwszej apelacji Sąd Asesorski przychylił się do prośby Sokołkowej i zwolnił ją z tortur, jednak Regina uciekła. Okoliczność ta sprawiła, że Sąd Asesorski zmienił ostatecznie swój pierwszy wyrok i zaaprobował wyrok sądu lubelskiego, skazując ją zaocznie na stos i infamię[32]. Na czele sądu stał wielki kanclerz koronny, biskup łucki i brzeski (przyszły prymas) Mikołaj Prażmowski, który kilka lat później wydał własny edykt przeciw nadużyciom w sprawach o czary.

Wydaje się, że Sąd Asesorski, podobnie jak Sąd Wyższy Prawa Niemieckiego, nieczęsto wyrokował w sprawach o czary. Jedną z przyczyn dystansowania się sądów królewskich wobec procesów czarownic był zapewne szeroki zakres rzeczowy kompetencji sądu, zwłaszcza Asesorii. Procesy o czary w porównaniu z innymi sprawami, które trafiały do tego sądu, były zapewne oceniane jako mniej ważne, gdyż w stopniu relatywnie niewielkim były związane z najżywotniejszymi interesami mieszkańców miast. Dlatego, jak się wydaje, Sąd Asesorski raczej niechętnie, przynajmniej w drugiej połowie XVIII wieku, sam prowadził sprawy o czary.

Zachowane źródła wskazują, że apelacje w sprawach o czary trafiały do Asesorii z Wielkopolski, Małopolski, Rusi Czerwonej i Prus Królewskich (najprawdopodobniej również z Mazowsza z uwagi na miejsce rezydowania króla i sądów zadwornych). Brak natomiast w Asesorii apelacji z terenów Wołynia, Podola czy Kijowszczyzny. To efekt kilku czynników: 1. fatalnego stanu zachowania źródeł, 2. mniejszego zainteresowania procesami czarownic zamieszkujących tamte tereny unitów i wyznawców prawosławia, 3. wstrzemięźliwości w słaniu odwołań do odległej Warszawy i kierowania ich do Trybunału Koronnego w Lublinie.

[30] Nie licząc apelacji odnotowanej w memorandach Sądu Relacyjnego z 1615 r., zob. przyp. 79.

[31] *A quo decreto citati post curiam sacrae regiae maiestatis apellationem imposuerunt*; M. Dąbrowska-Zakrzewska, op. cit., s. 262. O współpracy lubelskiego sądu ławniczego z Trybunałem Koronnym zob. H.M. Łaszkiewicz, *Sąd wójtowsko-ławniczy w Lublinie a trybunał koronny w drugiej połowie XVII wieku*, „Roczniki Humanistyczne", t. XXXVI, 1988, z. 2, s. 161–172.

[32] AP Lublin, Akta m. Lublina, sygn. 169, k. 264v–268v, 337–339v; cyt. za M. Dąbrowska-Zakrzewska, op. cit., s. 225–226, 242–270.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Choć do Sądu Asesorskiego nie trafiały sprawy z Kresów południowo-wschodnich, szeroki zakres geograficzny działania zmuszał go do podjęcia kroków zmierzających do odciążenia go w rozpatrywaniu części spraw. Dlatego Asesoria była zainteresowana, by sprawy o czary rozpatrywały sądy wyższej instancji, właściwe dla danej dzielnicy. Starała się więc utrzymać szeroką kompetencję dużych miast w sprawach karnych lub ją powiększyć przez przesunięcie do nich procesów karnych z mniejszych miast i okolicznych wiosek.

Na wagę przestrzegania instancyjności postępowania sądowego wskazują jedynie dwa rozstrzygnięcia Asesorii. Pierwsze dotyczy praktyki procesowej i kompetencji sądów miejskich z Prus Królewskich. W roku 1749 kanclerz wielki koronny odebrał miastu Kowalewo prawo sądzenia kobiety w sprawie o czary i postanowił, że zbada ją sąd z Bydgoszczy *in qua literatorum virorum maior creditur esse copia*. Jednocześnie zdecydował, że Bydgoszcz jedynie przeprowadzi śledztwo, a jego rezultaty odeśle później do sądu duchownego, który ustali, czy istotnie w danym wypadku można mówić o czarach[33]. W podobnym duchu utrzymane jest, wspomniane wyżej, rozstrzygnięcie Asesorii z roku 1758, w którym nakazuje ona miastu Przemyśl odsyłać sprawy o czary do Lwowa.

Kwestie szczegółowe dotyczące stanowiska Asesorii wobec zakresu kompetencji sądów miejskich w sprawach o czary są przedmiotem sporów badaczy i opierają się na pojedynczych rozporządzeniach. O ile Henryk Karbownik, Maria Woźniakowa i Zbigniew Zdrójkowski uważają, że w roku 1672 Sąd Asesorski zdecydował wydać dekret o oddaniu procesów o czary sądom duchownym[34], o tyle Józef Rafacz stoi na stanowisku, że dekret ten skierowany był przeciw sądowi miasteczka Krzywin i miał na celu raczej zakaz prowadzenia spraw o czary dla małych miasteczek; chodziło o to, by małomiasteczkowe

[33] *...ac vigore instructionis circa sagarum eandem mulierem, utrum sic aserto maleficio vel superstitionibus aut devinctionibus vel idolatria infecta ad iudicium spirituale et theologos pro resolutione recurratis...*, cyt. za J. Rafacz, *Sprawy karne...*, s. 568.

[34] H. Karbownik, *Management of Witchcraft Trials in the Light of Synod Resolutions and Bishops' Regulations in Pre-partition Poland*, „The Review of Comparative Law", 1988, vol. 2, s. 72; M. Woźniakowa, *Sąd Asesorski Koronny (1537–1795). Jego organizacja, funkcjonowanie i rola w dziejach prawa chełmińskiego i magdeburskiego w Polsce*, Warszawa 1990, s. 129; Z. Zdrójkowski, *„Praktyka kryminalna" Jakuba Czechowicza, jej źródła i system na tle rozwoju współczesnego prawa karnego Zachodniej Europy*, Toruń 1949, s. 56.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

sądy odsyłały procesy czarownic do większych miast, gdzie mogli je sądzić ludzie bardziej wykształceni[35].

Rok później procesy o czary przykuły uwagę Sądu Asesorskiego, który wydał stosowną ordynację. Ordynacja ta stanowiła, że tylko większe miasta mają prawo zajmować się nimi i wymagała, by sędziowie w takich sprawach *non ad simplicem accusationem seu delationem, sed probationibus et documentis sufficientibus super commisso scelere habitis cognoscant, trutinant, et iuxta dispositionem iuris decidant*. Rafacz upatrywał w ordynacji próby zreformowania procesów o czary. Uważał jednak, że była ona zaskakująco słabo recypowana w sądach małomiasteczkowych; wydaje się, że między innymi dlatego nie łączył jej z chęcią oddania spraw o czary do sądów kościelnych. Poza tym sądy z miasteczek prywatnych, które stanowiły 2/3 ogółu miast[36], były zwykle bardziej zainteresowane w respektowaniu życzeń właściciela niż postanowień króla, który rezydował daleko i siłą rzeczy był postrzegany jako wielki nieobecny.

Bezpośrednią przyczyną zmiany korzystnego stanowiska królewskiego dla szerokich kompetencji sądów miejskich w sprawach karnych był szereg procesów o przełomowym charakterze (głównie procesów o czary), które rozpatrywano w Sądzie Asesorskim, a nawet Relacyjnym. Sensacyjny proces o czary w Łęczycy około 1668 r. sprawił, że miastu nakazano zwracać się odtąd w takich sprawach do Sądu Asesorskiego[37]. Sprawa sprowokowała szlachtę i duchowieństwo do zajęcia stanowiska – szlachta wielkopolska uchwaliła laudum, a prymas w roku 1670 wydał edykt. Później doszło jeszcze do dwóch procesów o czary: w roku 1672 w Krzywinie i w roku 1673 w Kłodawie, oraz dwóch procesów przeciw Żydom, które utwierdziły tylko stanowisko królewskie w tej sprawie.

Sędziowie sądów królewskich, podobnie jak sędziowie Sądu Wyższego Prawa Niemieckiego, byli poirytowani jakością wyroków sądów małomiasteczkowych i w aktach kanclerskich pojawiały się narzekania na nieszanowanie życia ludzkiego[38]. Oburzenie budziło przede wszystkim

[35] J. Rafacz, *Sprawy karne...*, s. 562–563.

[36] M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław 1986, s. 400, tab. 59; w Koronie liczba miast prywatnych w XVI–XVIII w. wahała się na poziomie 63,7%–66,3%, a miasteczka małe i bardzo małe stanowiły aż 88% ogółu (s. 375).

[37] *„advocatus et scabini civitatis Lanciciensis in causis maleficiorum in posterum petant a iudicio regio assessoriali informationem"*, cyt. za J. Rafacz, *Sprawy karne...*, s. 562.

[38] Ibidem, s. 560–562.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

tempo postępowania sądowego w sprawach o czary oraz nadużywanie tortur, dzięki którym szybko zyskiwano dowody winy. W tym duchu utrzymane były sentencje wyroków Sądu Asesorskiego w przypadku wspomnianych wyżej procesów, zwłaszcza procesu kłodawskiego, który doprowadził do spalenia aż 3 kobiet (czwarta obawiając się stosu powiesiła się, piąta zmarła na torturach). Tego rodzaju wypadki sprawiały, że z biegiem czasu Asesoria coraz przychylniej odnosiła się do zabiegów duchowieństwa o uznanie jego kompetencji w rozstrzyganiu spraw o czary, uznając sądy miejskie za właściwe jedynie do wykonania wyroku, i to tylko wtedy, kiedy zachodziła taka potrzeba. Podobne stanowisko prezentuje również edykt z roku 1740 przeznaczony dla miast diecezji chełmińskiej i pomorskiej[39].

Sąd Asesorski dążył również do zmiany procedury procesowej i egzekucji wyroków w sporach kryminalnych dotyczących czarów. Był zainteresowany w sformalizowaniu postępowania sądowego i ograniczeniu stosowania tortur. Asesoria stała również na stanowisku, że oskarżony powinien mieć obrońcę z urzędu, któremu trzeba dać czas do przygotowania i dostęp do podsądnego, którego miał bronić[40]. Odnośnie do wykonywania kary śmierci postanowiono, że nie wolno, jak dotychczas, wykonywać wyroku od razu, lecz należało odczekać trzy dni – widocznie w celu naprawienia ewentualnych błędów w orzecznictwie.

Jak niechętnie Asesoria postrzegała tortury w sprawach o czary, wskazuje fakt, że w roku 1702 zakazała pławienia (sądu Bożego) w zaskarżonym orzeczeniu wydanym przez łęczycki sąd miejski. Stosujących je sędziów dotkliwie ukarano – pozbawiono ich m.in. urzędów. Wprawdzie chodziło jedynie o Łęczycę, ale nie ulega wątpliwości, że w innych miastach królewskich ta tendencja była obecna[41]. Niechęć

[39] *licet quidem constitutionibus Regni ac statutis cautum sit, ne magistratus saeculares in causis sagarum sese ingerant, nisi prius eadem causae a iudicio spirituali cognitae, ac ad illorum iudiciaremissae fuerit…*, cyt. za ibidem, s. 563.

[40] *Officia autem sive iudicia maiorum civitatum causas seu crimina huiusmodi, ac personas inculpatas… formata figura iudicii in criminallibus debita, post accusationem instigatoris non praecepitanter sed mature, delierate, defensore inculpatae personae addito…*, cyt. za ibidem, s. 564.

[41] Ibidem, s. 568. Kolejną wzmiankę o apelacji z Łęczyckiego odnotowuje O. Kolberg, cytując T. Czackiego: „Sądziłem jednę sprawę w assessoryi, że magistrat w miasteczku Źegrzu (Zgierzu) w Łęczyckiem jednej babie na miecz katowski przysiądz kazał, że ludziom i bydłu szkodzić nie będzie" (*Dzieła wszystkie*, t. 15, *W. Ks. Poznańskie*, cz. VII, Wrocław 1962, s. 232). Czacki

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

do stosowania tortur na stałe zagościła w Asesorii – w rozstrzygnięciu z roku 1749 kanclerz wielki koronny zalecał sądowi z Bydgoszczy poddać podejrzaną jedynie dobrowolnemu badaniu i zabraniał tortur i chłosty.

Apelacje do sądów grodzkich

Zaledwie dwa przykłady zaświadczają o apelowaniu od wyroków sądów miejskich w sprawach o czary do lokalnych sądów szlacheckich – tę taktykę zdecydowała się zastosować w Gnieźnie Dorota Paluszka (1619)[42] oraz bogata bydgoska mieszczka Katarzyna Paprocka (1638). Obrazu dopełnia burzliwa przygoda z aparatem sprawiedliwości uniejowskiej mieszczki Zofii Radziszewskiej (1731/32), która ukazuje, że sądy miasteczek prywatnych, które nie radziły sobie z czarownicami, chętnie odsyłały je do silniejszych ośrodków władzy, zarówno patrymonialnych (sąd komisarski pana dóbr), jak i królewskich (sąd grodzki).

Przypadek Paprockiej, choć dobrze znany w literaturze przedmiotu, zasługuje na szczególną uwagę, gdyż protokół drobiazgowo wyłuszcza kolejne czynności procesowe i argumentację prawną stron[43]. Wspierana przez męża i korzystająca z usług adwokata Paprocka w procesowych

nader wstrzemięźliwie odnosił się do czarów; *Młot na czarownice* określił jako przymierze nierozsądku z łatwowiernością (*O litewskich i polskich prawach, o ich duchu, źródłach, związku, i o rzeczach zawartych w Pierwszym Statucie dla Litwy 1529 roku wydanym*, wyd. K.J. Turowski, t. II, Kraków 1861, s. 93–94).

[42] Sprawa w Gnieźnie *in causa maleficij sine sortilegij* trafiła do podstarościego gnieźnieńskiego, AP Poznań, Akta m. Gniezno, sygn. I 30, k. 910.

[43] Sprawę tę szczegółowo przedstawiła B. Janiszewska-Mincer, *Bydgoski proces o czary w 1638 roku*, Prace Komisji Historii III, Seria C, nr 4, Bydgoszcz 1966, s. 105–124. Pod względem szczegółowości opisu postępowania sądowego równać się z nim mogą np. niepublikowany proces Doroty Paluszki z Gniezna, AP Poznań, Akta m. Gniezno, sygn. I 30, k. 886–926 (1619) czy procesy małopolskie z ksiąg bieckich czy wiśnickich (zob. *Acta maleficorum Wisniciae. Księga złoczyńców sądu kryminalnego w Wiśniczu*, wyd. W. Uruszczak, Kraków 2003).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

potyczkach przed bydgoskim sądem radziecko-ławniczym odznaczała się sprytem – wystosowała nie tylko protest przeciwko zeznaniom świadków, zażądała również apelacji do sądu grodzkiego i starosty bydgoskiego (!), stwierdzając, że padła ofiarą oszczerstw.

Przyczyny takiego obrotu sprawy są złożone. Ryszard Łaszewski zwraca uwagę, że w dobrach biskupstwa chełmińskiego sposób ścigania czarów upodabniał czary do przestępstw publicznych, jak bunt czy zbójnictwo, które ścigano tu z inicjatywy sądów grodzkich i miejskich[44], co nie wykluczało oczywiście możliwości wdrażania spraw o czary na podstawie skargi prywatnej. Poza tym Bydgoszcz była miastem królewskim, a Paprocka jako mieszczka nie miała nad sobą żadnego pana gruntowego, od którego zależał jej los; zwrócenie się do miejscowego starosty i sądu grodzkiego było niejako naturalnym krokiem mieszczki szukającej wsparcia poza sądem miejskim, pozostającym pod wpływem jej wrogów.

Niewiele czarownic stać było na zatrudnienie utalentowanego i biegłego w prawie obrońcy, który dbał o drobiazgowe dokonywanie wpisów w akta miejskie. Bardzo aktywny w pierwszych dniach procesu, obrońca znika zupełnie w ostatniej fazie postępowania sądowego. Obrońca Paprockiej obnaża skrywane zazwyczaj kulisy procesów, o których wspominano jedynie w zawoalowany sposób. Twierdzi, że głównym motywem działań oskarżyciela jest chęć zawłaszczenia części domu Paprockiej i rywalizacja wewnątrzśrodowiskowa[45]. Wskazuje na niejasne powiązania między oskarżycielem a instygatorem. Obaj byli zainteresowani korzyściami majątkowymi, jakie mogliby odnieść, gdyby Paprocką oskarżyć o czary[46].

[44] R. Łaszewski, *Prawo karne w dobrach biskupstwa chełmińskiego w pierwszej połowie XVIII wieku,* w: *Studia culmensia historico-juridica czyli księga pamiątkowa 750-lecia prawa chełmińskiego*, red. Z. Zdrójkowski, t. II, Toruń 1988, s. 375.

[45] W rękach Paprockiej kumulował się nie tylko kapitał, który zyskiwała po śmierci kolejnych mężów (była zamężna po raz trzeci), angażowała się również w handel ponadlokalny z Gdańskiem i Żninem.

[46] Biblioteka PAN w Kórniku, rkps 1037, k. 4v, „Iż Delator instygujący i na męki wzdanie oskarżoną żądający od Sądu żadnych documentów ani probaciej na[j]mniejszych pokazać może [...] chcąc ją takim fortelem ze zły rady P. Jachyma Byszewskiego [instygatora] [...] wynalezionym obelżeniem z domostwa na którym ma zeznanie summy do męża przeszłego wniesiony wyrugować inszy żadny nie mając przyczyny, na którą się dawno z tymże

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



56 Kobiety pokazują, kto powinien nosić spodnie

Adwokat Paprockiej twierdził, że dowody winy jego klientki zostały spreparowane. Akcentował, że zarówno oskarżyciel, jak i instygator przyznali się do stawianych im zarzutów. Zwrócił także uwagę na fakt, że dochodzenie opiera się na zeznaniach tylko jednego świadka – pijaczki Pędziwiatrowej, której świadectwo nie może być uznane przez sąd za wiarygodne. Zeznania reszty świadków były według niego zupełnie bezwartościowe, ponieważ opierały się na plotkach, a zeznawali przeważnie ludzie Paprockiej nieprzychylni. Reasumując, stwierdził, że nie ma dowodów winy jego klientki i prosił sąd, by oskarżona została

Pane[m] Byszewskim zdobywali uczyniwszy jakiś [...] jakoby czar zakopanych. [...] owszem *queralantes delatores* przed sądem sami się przyznali, że garn[i]ec nowy od Hanusa zduna wzięli i ziemie weń z gnatami bydlęcymi na ulicy zaś nazbierawszy nakładli nie urzędownie, ale tajemnie to uczyniwszy, aby tak niewinną potwarzeli i od domostwa summy nie powróciwszy odstraszeli. Co zaś jakoby *in vim convictionis* stawiają niejaką Pędziwiatrkę, niewiastę każdodziennym pi[j]aństwem [...] się bawiącą. Jakoby ona to zakopanie widzieć miała [...], takim świadkiem, jako nieważnym jednym w prawie zwłaszcza gdzie idzie o zdrowie i dobrą sławę żadnym pokonać jej nie mogą przeciwko który zeznaniu bliższa obwiniona odwieść się przysięgą cielesną, że żadnych czar nie zakopywała w domu swoim telko pi[e]niądze w słoiku nie w gar[n]cu tak, jako się raz przyznała".

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

uwolniona od zarzutów po złożeniu stosownej przysięgi. Paprocka uznała za skandal, że sędzia w jej sprawie jest jednocześnie świadkiem oskarżenia. Powołując się na prawo publiczne zażądała przerwania procesu, ponieważ apelacja trafiła do wyższej instancji. Obrana linia obrony okazała się skuteczna. Na skutek wniesienia apelacji do miejscowego grodu i starosty, bydgoski sąd radziecko-ławniczy ogłosił 16 lipca przerwanie procesu. Wydawało się, że sprawa przybrała korzystny dla Paprockiej obrót, ale zdarzył się wypadek, który zniweczył wcześniejsze wysiłki. Decyzję o apelacji unieważniono, a Paprocką dano na tortury, ponieważ 25 lipca nadszedł z Chełmna list od tamtejszej rady, która właśnie prowadziła proces o czary[47].

Jedna z oskarżonych w chełmińskim procesie kobiet powołała Paprocką, zeznając na torturach, że Katarzyna, mieszkając w Chełmnie, biegała na Łysą Górę, suszyła ludzi i czyniła im szkody. Zeznania te sprawiły, że chełmińscy rajcy postanowili cofnąć „list dobrego zachowania", jaki wcześniej jej wydali, gdy przenosiła się do Bydgoszczy. Tłumaczyli, że aż do tego czasu nic nie wiedzieli o niecnych praktykach wielu miejscowych czarownic, w tym Paprockiej. Wyjaśniali więc:

Aczci wprawdzie dany beł list dobrego zachowania [...] że się nic na [n]ię naonczas nie pokazało bo i o tych czarownicach, których u nas teraz po części jest nie wiedzieliśmy, lecz teraz oznajmujemy [...] o ty Kosce, że czarownica powołana jest i jeśli się co więcy na nię pokaże z inszych nie zaniechamy oznajmić Wmciom, zostając na ten czas cale życzliwymi przy[j]aciołami. [...] z Chełmna die 25 lipca roku 1628 Waszmościom życzliwi Przy[j]aciele i sąsiedzi burmistrz z radą miasta Chełmna[48].

List z Chełmna spowodował 31 lipca wzięcie Paprockiej na tortury, na których zeznała o własnych praktykach czarowskich i powołała inne czarownice. Drugich tortur (16 sierpnia) już nie przeprowadzono – nie pozwalał na to stan zdrowia oskarżonej. Być może zmarła w wyniku tortur, gdyż akta procesu urywają się. Dwa lata po zakończeniu postępowania sprawa miała jednak jakieś *post scriptum* – 24 stycznia 1640 roku

[47] Wspominają o nim wzmianki z chełmińskich ksiąg rachunkowych dotyczące wydatków związanych z sądzeniem czarownic. Wszystkie sądzone w tym sądzie czarownice (9) zginęły na stosie; *Ziemia chełmińska w przeszłości. Wybór tekstów źródłowych*, red. M. Biskup, Toruń 1961, s. 149–150.

[48] Biblioteka PAN w Kórniku, rkps 1037, k. 16v–17.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

akta procesu nie wiadomo dlaczego wysłano do Warszawy (zapewne do Sądu Asesorskiego)[49].

Paprockiej nie ocaliła ani zamożność, ani dobry obrońca. Nieszczęściem bydgoskiej mieszczki było to, że padła najprawdopodobniej ofiarą grupy, w skład której wchodzili niemal wszyscy świadkowie i sędziowie. Nie jest zwykłym zbiegiem okoliczności, że przeciwko Paprockiej wystąpiło kilku członków cechu krawieckiego z cechmistrzem i starszym cechu na czele – konkurencja odgrywała nie lada rolę w łonie cechu krawieckiego, do którego należał mąż Paprockiej. Jak się wydaje, względy ekonomiczne odegrały w sprawie Paprockiej, podobnie jak w sprawie Mikołaja Nachbara, rolę niemałą. W trakcie procesu strony odwoływały się do takiej wartości życia społecznego, jak dobre imię. Dlatego początkowo łatwo było zbić zeznania Pędziwiatrowej i trudno uderzyć w Paprocką, dopóki rada Chełmna nie cofnęła listu dobrego zachowania. Jak ważne były tego rodzaju poświadczenia czci (honoru) i uczciwości przybyszów spoza wspólnoty, zwłaszcza tych nieosiadłych, wskazuje zarządzenie z Kleczewa z roku 1685:

Decret na zbiegłych i tułających się powołanych tak od zeszłych z tego świata jako i teraz osądzonych.
Którzykolwiek terminu teraźniejszego **powołani są** tak od zeszłych z tego świata jako i na śmierć dnia dzisiejszego idących, od tego terminu ustąpili i jego pouchodzili, żadnej sprawy o swojej niewinności nie wydawszy. Przez decret Sądu Wójtowskiego i Rady Burmistrzowskiej **od wszelkiej dostojności w samsiectwie są odłączeni**, ani żadnego spolku (!) z samsiadami więcej mieć nie mogą, cokolwiek by się pokazało szkody na pomstę, która by pochodzić

[49] Za takim obrotem sprawy przemawia analogiczny tok postępowania w sprawie Doroty Paluszki, której sprawa najpierw trafiła do miejscowego podstarościego, a potem *ad Sacram et Serenissimam Regiam M[aies]t[a]tem,* AP Poznań, Akta m. Gniezno, sygn. I 30, k. 901. Poza tym już w wieku XVI wśród miast lokowanych na prawie chełmińskim zaczęły się upowszechniać apelacje do Sądu Asesorskiego, który przy rozpatrywaniu odwołań z Prus Królewskich stosował *Jus Culmense Polonicum.* O praktyce sądowej sądów pruskich zob.: J. Luciński, *Przywilej chełmiński z 1233 r., jego treść oraz dzieje jego postanowień*, w: *Studia culmensia...*, t. 1, Toruń 1990, s. 99–100. Wcześniejszą praktykę odwoławczą w miastach na prawie chełmińskim opisała K. Kamińska, *Prawo chełmińskie w świetle najstarszych ksiąg miejskich Chełmna i Torunia (XIV–XV w.)*, w: *Studia culmensia...*, t. 1, Toruń 1990, s. 354; J. Małłek, *Prawo chełmińskie w Prusach Krzyżackich (1466–1525) i Prusach Książęcych (1525–1620)*, w: *Studia culmensia...*, t. 2, Toruń 1990, s. 134.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

miała z czar od tych, które są powołane i powołani, tak JchM Panom Dziedzicznym [w]spólnie wszystkim, jako Radzie Miejskiej i Sądowi i innym samsiadom tedy bez żadnej odwłoki takowi powinni będą brani bydź (!) na exekucyję, bez miłosierdzia żadnego. **Baby wszystkie przychodzące, przy miasteczku się bawiące, lotne (!)**[50] **osoby bez attestacyjej osobny**, aby najdali trzeciego dnia z miasta ustępowali, albo o sobie sprawę dali, lubo już **niektórzy w mieście osiedli, a świadectwa dobrego się zachowania nie pokazali, gdyż to przez przychodnie wiele się dzieje w miasteczku złego**, a potym uchodzą[51].

Gorzkie doświadczenia z tego rodzaju osobami oraz chęć zysku doprowadzały więc nierzadko władze miejskie do prób regulacji ruchów migracyjnych ludności i postanowień ograniczających mobilność elementu napływowego.

Przypadek Zofii Radziszewskiej przynosi wiele informacji o sądach wyższych (1731/32). Radziszewska była nie tyle czarownicą, ile zabobonnicą – jej największą przewiną były gusła piwne i nieprawdopodobna wręcz kłótliwość, ale zarzucano jej również czary. Magistrat uniejowski nie radził sobie z niesforną mieszczką. Wielokrotnie próbował pozbyć się kłopotliwego obowiązku zajmowania się ekscesami, którymi Radziszewska ustawicznie zatruwała życie miasteczka. Szukał więc wsparcia w okolicznych sądach wyższych: sądzie komisarskim pana miasta i sądzie grodzkim. Miał nadzieję, że mocniejsze ośrodki władzy szybciej uspokoją nieznośną kobietę i w mieście znów zapanuje spokój.

W latach 30. XVIII wieku Kościół zasadniczo już wygrał walkę o jurysdykcję w sprawach o czary. Zwłaszcza w dobrach prymasowskich, w których leżał Uniejów, nieprzychylnie patrzono by na samowolę małomiasteczkowych ławników. Dlatego sprawy trudniejsze chętnie od razu oddawano do silniejszych ośrodków władzy. Jeden z procesujących się, znużony przedłużającym się konfliktem między jego własną żoną a Radziszewską, groził: „Jeżeliś ty czarownica to cię każę spalić, jeżeli moja żona, to swoję każę. Dekreta wszystkie powyjmuję, które na was są i pójdę do komisarzy żeby cię kazały wygnać z miasta i wyświecić”[52]. Radziszewska niewiele sobie jednak robiła z kolejnych dekretów komisarskich i popadała w coraz większe konflikty z miejscowymi. Sędziowie z Uniejowa uznali więc, że należy zwrócić się o pomoc do starosty, choć

[50] Tj. luźne.
[51] Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 199v–200, podkreślenie własne.
[52] AGAD, Księgi m. Uniejów, sygn. 5, k. 104.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

wiedzieli, że ten z lekceważeniem o czarach się wyrażał[53]. Ostatecznie jednak sprawa wróciła do komisarzy.

Wyżej sygnalizowano już, że w Koronie działalność sądów grodzkich w przypadku spraw o czary nie ograniczała się jedynie do rozpatrywania odwołań z sądów miejskich. Kierowanie spraw o czary w pierwszej instancji do sądów grodzkich nie było jednak tylko konsekwencją faktu, iż w świetle edyktu wieluńskiego czarostwo było interpretowane jako przestępstwo publiczne (*crimen laesae maiestatis*). Na terenach, które weszły do Korony w rezultacie unii lubelskiej (1569) i na graniczących z nimi obszarach praktyka sądownicza w XVII i XVIII wieku nadal znajdowała się pod niemałym wpływem Statutu Litewskiego III (1588)[54], który oddawał sprawy o czary pod jurysdykcję wojewodów i starostów, stwierdzając, że wolno je kierować albo do grodu, albo do ziemstwa. W Wielkim Księstwie Litewskim procesy o czary często toczyły się również przed sądami, w których zasiadał właściciel włości lub jej zarządca oraz zawezwani przez niego asesorowie i woźny. Tego rodzaju praktykę sądowniczą można zaobserwować także u nas (np. niezwykle interesująca sprawa z Zasławia (6 XI 1621)[55] czy szereg spraw o czary opublikowanych przez Włodzimierza Antonowicza).

Analogicznie do rozwiązań litewskich, na południowo-wschodnich Kresach w sprawach o czary apelacje z sądów grodzkich szły do Trybunału Koronnego[56], co znajduje potwierdzenie w lubelskich księgach

[53] Ibidem, k. 109, Nowicki zeznał m.in.: „Iż ja odwoziłem owies [...] i słód pożyczany do zamku słyszałem od JMCP Starosty który mię z tym przywitał: Co to tam w mieście [...] za bajki i gusła".

[54] W polskiej literaturze przedmiotu od stu z górą lat błędnie utrzymuje się przekonanie, że przepis o czarach został wprowadzony do II Statutu Litewskiego (1566). To konsekwencja błędu, jaki wkradł się do pracy T. Czackiego już w pierwszym jej wydaniu i był później powtarzany (np. T. Czacki, *O litewskich i polskich prawach, o ich duchu, źródłach, związku, i o rzeczach zawartych w pierwszym Statucie dla Litwy 1529 roku wydanym*, wyd. K.J. Turowski, t. II, Kraków 1861, s. 100–105) oraz ogromnego przywiązania polskich historyków do korzystania wyłącznie z polskiego przekładu Statutu. Por. wydanie białoruskie III Statutu Litewskiego (1588), wolne od tego błędu: *Statut Vialikaga Kniastva Litojskaga*, przekł. A.S. Šagun, opr. A.M. Chil'kevič, Minsk 2002, s. 75, rozdz. IV, art. 30.

[55] AP Kraków/Wawel, Archiwum Sanguszków XXXIV, plik 69, k. 359–360 (*Inkwizycja z osobami podejrzanymi o czary*).

[56] W rozdziale *O sędziach, sądach i sądowej władzy*, Statut Litewski przewidywał możliwość apelacji do sądu wyższego, którym dla Wielkiego Księstwa Litewskiego od roku 1581 był Trybunał Litewski.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

kryminalnych, w których spisywano zeznania torturowanych na rozkaz Trybunału czarownic[57]. Odwołania od wyroków grodzkich z ziem rdzennie polskich pojawiały się w lubelskim Trybunale rzadziej niż z byłych prowincji Wielkiego Księstwa Litewskiego, ponieważ w zachodnich dzielnicach państwa procesy o czary kierowano w pierwszej instancji przede wszystkim do sądów miejskich.

Apelacje w środowisku wiejskim

Źródła wskazują, że instancja odwoławcza w przypadku wsi nie podlegała żadnym regułom ogólnym. Instancje wyższe to nie zawsze instancje odwoławcze, których w przewodzie sądowym pominąć nie można. Czy dana sprawa pójdzie do sądu ekonomskiego, czy nawet do centralnego sądu klucza dóbr, zależało przede wszystkim od samej strony, która zwraca się do nich bezpośrednio, z pominięciem instancji pośrednich[58]. W różnych dzielnicach Korony istniały różne warianty wiejskiej praktyki apelacyjnej, a uzależnione były przede wszystkim od rodzaju dóbr i stosowanego tam prawa. W Prusach Królewskich np. sądy wiejskie korzystały z prawa chełmińskiego jedynie w sprawach spadkowych, w pozostałych odwoływały się zwykle do prawa zwyczajowego[59]. Obecny stan zaawansowania badań nad systemem prawa karnego wiejskiego i miejskiego Korony utrudnia konstruowanie jakichkolwiek generalizacji[60]. Wydaje się jednak, że najbliższa rzeczywistości jest hipoteza

[57] Por. przyp. 29.

[58] J. Rafacz, *Ustrój wsi...*, s. 345–346.

[59] J. Małłek, op. cit., s. 136.

[60] Prace mu poświęcone są nieliczne (dotyczą Małopolski i Prus Królewskich) i wskazują, że jest zagadnieniem spornym. O ile Z. Zdrójkowski (*Prawo karne*, w: *Historia państwa i prawa Polski*, t. 2, red. J. Bardach, Warszawa 1966, s. 327–379) i R. Łaszewski (*Wiejskie prawo karne w Polsce XVII i XVIII w.*, Toruń 1988) sugerowali, że prawo wiejskie i miejskie to odgałęzienia, wyrosłe z systemu prawa niemieckiego, w którym występowały jedynie drobne odchylenia lokalne, S. Kutrzeba uznał, że w każdej wsi panował w istocie osobny system prawny, ponieważ kształtował się wokół jednostkowych postanowień

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Adama Vetulaniego, uznająca istnienie wyraźnie wyodrębnionego prawa wiejskiego, wskazująca jednakże, iż różnice między poszczególnymi, nawet sąsiadującymi wsiami mogły być znaczne[61].

Najmniej problemów przysparzają małe majątki szlacheckie, w których obowiązywał prosty schemat sądownictwa patrymonialnego[62]. Bardziej skomplikowany obraz rysuje się w przypadku latyfundiów. O ile we wsiach szlacheckich najważniejszym sądem apelacyjnym dla czarownic był sąd ich własnego pana, w latyfundiach sprawa szła do sądu wyższego dla kluczy majątków, tzw. zamkowego. Kiedy sprawa w drodze apelacji trafiała do pana, ten mógł ją rozstrzygnąć sam bądź zlecić ją powołanym przez siebie organom[63], zwłaszcza okolicznym sądom miejskim. Praktyka nie wynikała, jak się wydaje, jedynie z uznania wyższych kompetencji sądów miejskich w sprawach o czary i sąsiedzkiej solidarności; równie istotne było zrzucenie z siebie odpowiedzialności za skazanie czarownicy. W środowisku wiejskim szczególna była rola ugody. Jeśli wspólnota wiejska nie mogła doprowadzić do pojednania[64] i rozwiązania problemu czarownic we własnym zakresie, bez żalu pozbywała się przykrego obowiązku rozstrzygania w sprawach o czary

pana wsi (wilkierzy). Przyznawał jednak, że rozwiązania te są do siebie zbliżone, ponieważ wypływają ze wspólnego pnia prawa niemieckiego (*Historia źródeł dawnego prawa polskiego*, t. 2, Lwów 1926, s. 318)

[61] A. Vetulani, *W sprawie prawa chłopskiego w Polsce feudalnej*, „Prawo i Państwo", R. XI, 1956, z. 10, s. 624–632; por. T. Wiślicz, *Czary przed sądami wiejskimi w Polsce w XVI–XVIII w.*, CPH, t. XLIX, 1997, z. 1–2, s. 48.

[62] O władztwie pana feudalnego zob.: K. Orzechowski, *O władztwie pana feudalnego wobec uzależnionych od niego chłopów*, CPH, t. XII, 1960, s. 279–298.

[63] Z. Zdrójkowski, *Postępowanie procesowe w polskich sądach wiejskich od połowy XV do połowy XVIII wieku*, Warszawa–Toruń 1966 (odbitka z *Historii państwa i prawa Polski*), s. 433.

[64] Zauważona przez A. Vetulaniego (*W sprawie prawa chłopskiego w Polsce feudalnej*, „Prawo i Państwo", R. XI, 1956, z. 10, s. 624–632; *Wartość badawcza ksiąg sądowych wiejskich*, w: *VIII Powszechny Zjazd Historyków Polskich…*, t. 7, s. 107) i S. Płazę (*Źródła drukowane do dziejów wsi w dawnej Polsce. Studium bibliograficzno-źródłoznawcze*, Warszawa–Kraków 1974; *Źródła rękopiśmienne do dziejów wsi w Polsce feudalnej. Studium archiwoznawcze*, Warszawa 1976; *Historia prawa w Polsce: zarys wykładu*, cz. 1, *Polska przedrozbiorowa*, Kraków 1991) dla stosunków małopolskich tendencja sądów wiejskich doprowadzania do zawarcia ugody przez strony wiodące spór sprawdza się także w odniesieniu do województwa chełmińskiego; R. Łaszewski, op. cit., s. 83.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

i przerzucała go na sąd miejski, byle szybciej pozbyć się ze wsi problemu czarownicy.

Liczono nie tylko na zrzucenie odpowiedzialności za niewygodną decyzję na innych (czarownice były postrzegane jako istoty niezwykle mściwe). Wiejskim organom sprawiedliwości nieobcy był strach przed czarami, dlatego motorem przerzucania odpowiedzialności na sądownictwo miejskie było odciągnięcie uwagi czarownic od wiejskich organów sprawiedliwości. Liczono na to, że torturowane przez kata i oprawców miejskich będą bardziej skłonne do ogniskowania uwagi właśnie na nich, nie na dotychczasowych prześladowcach. Istotną kwestią było samo przetransportowanie podejrzanej o czary poza obręb wsi – promień rażenia czarownic liczył zwykle kilkanaście kilometrów, a obecność czarownicy we wsi uznawano za „toksyczną" dla wszystkich jej mieszkańców. Wierzono, że tolerowanie służki szatana samo przez się ściąga gniew Boga na całą gromadę.

Niekiedy pojawiały się jednak okoliczności, które odwodziły mieszkańców wsi od stosowania się do tej zasady ogólnej i dochodziło do sprowadzania do wsi usuniętej wcześniej czarownicy z powrotem. Sytuację taką szczegółowo zrelacjonował naoczny świadek egzekucji zasądzonej przez żytomierski gród Bartłomiej Michałowski, szambelan Stanisława Augusta. Michałowski ukazuje solidarność i determinację gromady ze wsi Denesze w eliminacji czarownicy, która jawnie łamała Boskie przykazania, przestając z wilkołakami, czarownikami i szkodząc sąsiadom. Jej sytuację pogarszał fakt, że w mniemaniu ogółu nie skorzystała z szansy, jaką trzy lata wcześniej dostała od zarządcy dóbr, który rozkazał jej, by wyniosła się ze wsi, znużony skargami naprzykrzających mu się stale chłopów. Kobieta posłusznie jeszcze tego samego dnia przeniosła się do sąsiedniej wioski. Niebawem postanowiono ją jednak z powrotem sprowadzić, bo Denesze zaczęła nękać długotrwała susza. Jak na ironię deszcze powróciły. W tych okolicznościach – jak twierdzi Michałowski – sąd nie mógł nie skazać kobiety. Interesujące są rzadko relacjonowane szczegóły egzekucji. Daremnie gapie uczestniczący w egzekucji wraz z asystującym przy stosie księdzem ponad godzinę czekali, oczekując nawrócenia skazanej, która wolała raczej ginąć z bluźnierstwami na ustach[65].

W środowisku wiejskim wspólnota stosowała się zwykle do wskazówek zawartych w wilkierzach, określających kompetencje rzeczowe sądów. Jeśli nie określono, że sprawa od razu powinna być oddana do

[65] B. Michałowski, *Pamiętniki…*, wyd. H. Rzewuski, t. III, Petersburg 1857, s. 40–43.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

sądu wyższego, rozpatrywał ją zwykły sąd wiejski. O ile jednak na wsi małopolskiej nie zawsze było konieczne drobiazgowe przestrzeganie instancyjności postępowania sądowego, zanim sprawa trafiła do sądu najwyższego, czyli sądu pana dóbr[66], w praktyce sądów wiejskich województwa chełmińskiego obowiązywała zasada zachowywania kolejności instancji[67]. Wydaje się jednak, że zasadą wybijającą się ponad wszystkie inne w przypadku spraw o czary, zwłaszcza tych trudniejszych, było uznanie kompetencji sądów miejskich. Kierunek ten był na tyle oczywisty, że nie trudzono się jego szczegółowym opisywaniem. Można o nim wnioskować zasadniczo na podstawie przesłanek, np. na podstawie artykułu 12 wilkierza wprowadzonego w dobrach Teofili Ostrogskiej w roku 1623 (jednego z nielicznych, które zachowały się z woj. chełmińskiego):„A jeśliby przeświadczono którą, że czarownica, tedy ją spalić, jak prawo uczy"[68]. W zespołach dóbr (także królewskich) zawsze można było złożyć skargę do zarządu, jeśli społeczność uznała, że sąd miejski karze zbyt srogo, jak to miało miejsce w przypadku Kłodawy, która w sprawach o czary zwykła była często na śmierć posyłać[69].

W biskupstwie chełmińskim podważyć wyrok można było w zasadzie jedynie w drodze apelacji. Unikalną możliwość wglądu w funkcjonowanie wyższych sądów wiejskich w epoce dają księgi sądu zamkowego w Starogrodzie[70], który był jednocześnie sądem pierwszej lub drugiej instancji. Choć sąd ten był instancją odwoławczą od sądów dzierżawców wsi, a władza burgrabiów rozciągała się nie tylko na chłopów za-

[66] Na takim stanowisku stoi np. J. Rafacz (*Sąd referendarski. Z dziejów obrony prawnej chłopów w dawnej Polsce*, „Studia nad Historią Prawa Polskiego", red. Z. Wojciechowski, t. XX, z. 1, Poznań 1948; *Ustrój wsi samorządnej małopolskiej w XVIII wieku*, Lublin 1922; idem, *Sprawy karne...*).

[67] Wiejski sąd wyższy miał prawo do rozpoznawania tych spraw, które przewidywały dla nich wilkierze. Większość wilkierzy zabraniała stronom udawać się do sądów wyższych, zanim nie zostaną ich sprawy rozpoznane przez sąd wiejski, a niektóre ustawy wiejskie przewidywały nawet dwukrotne rozpoznanie sprawy we wsi i przed jej organami, zanim sprawa mogła trafić wyżej.

[68] Cyt. za R. Łaszewski, *Wiejskie prawo karne...*, s. 137.

[69] M. Woźniakowa, op. cit., s. 338–340.

[70] Nazywany też sądem burgrabskim lub grodzkim. Dobra biskupie zarządzane były przez dwa ośrodki administracyjne znajdujące się w Starogrodzie i w Lubawie. Rezydowali w nich biskupi burgrabiowie sprawujący władzę administracyjną i sądową nad ludnością zamieszkałą w dobrach biskupstwa chełmińskiego, które zajmowały około 30% ziemi uprawnej województwa chełmińskiego.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

mieszkałych w dobrach, ale również na zależną od pana dóbr szlachtę, starogrodzki sąd zamkowy starał się nie mieszać w sprawy o czary[71]. Kiedy nie uznawał się za organ kompetentny do ich zbadania, odsyłał je do pobliskiego Chełmna, jak to miało miejsce w przypadku oskarżenia o czary z roku 1724[72]. Pomijał tym samym stojące nad nim wyższe sądy dominialne, tj. sąd komisarza dóbr oraz sąd pana dóbr.

Przyczyną było zapewne nie tylko uznanie kompetencji sądów miejskich. Trudno oprzeć się wrażeniu, że niebagatelny wpływ na taki stan rzeczy musiała wywrzeć niechęć, jaką część przedstawicieli jurysdykcji patrymonialnej odczuwała do wdawania się w gminne spory wokół czarów i do mieszania się w wiejski wymiar sprawiedliwości. Znane są z Małopolski przypadki, kiedy dwór przez całe dziesięciolecia nie ingerował w sądownictwo włościan, a zgłaszających się doń chłopów odsyłał do sądu wójtowskiego[73]. Wydaje się, że podobna zasada przyświecała sądowi ze Starogrodu, który unikał zbytecznego kłopotania sprawami o czary wyższych sądów dominialnych. Sąd zamkowy starogrodzki nie miał uprawnień kryminalnych i nie mógł skazywać za poważne przestępstwa na kary śmierci czy kary mutylacyjne, choć pruscy chłopi z latyfundiów woleli oddawać sprawy o czary do sądów wyższych instancji. Między innymi dlatego starogrodzki sąd zamkowy skłonny był sprawy o czary oddawać do sądu miejskiego.

Warto podkreślić, że walka z czarownicami toczyła się w dobrach diecezji chełmińskiej przez długi czas własnym torem, a władze kościelne nie ingerowały w procesy toczące się przed sądami świeckimi. Sprawy czarownic pozostawiano najwyraźniej w ręku dzierżawców, sędziów świeckich i poszkodowanych, ponieważ jednym z głównych celów wilkierzy było zachowanie moralności zgodnej z pojęciami ogółu mieszkańców wsi[74]. Jednak prowadzona przez wiele dziesięcioleci kampania

[71] W aktach sądu starogrodzkiego z lat 1721–1767 odnotowano zaledwie 3 sprawy o czary (1723, 1724, 1732).

[72] AP Toruń, Sądy dominialne dóbr biskupstwa chełmińskiego, sygn. 1, k. 211 (1724).

[73] Np. w małopolskiej wsi Iwkowa, w której zresztą czarownic nie ścigano, od momentu gdy wójt z ławą samodzielnie zaczęli sprawować sądy w drugim dziesięcioleciu XVII w., tenutariusze i ich urzędnicy rzadko mieszali się do sądownictwa wsi: brali udział jedynie w ok. 12% spraw; *Księga sądowa wsi Iwkowej*, 1581–1809, opr. i wyd. S. Płaza, w: *Starodawne prawa polskiego pomniki*, Seria II, *Pomniki prawa polskiego*, red. A. Vetulani, Dział II, *Prawo wiejskie*, t. VI, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969, s. 28.

[74] J. Rafacz, *Ustrój*..., s. 46.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

ograniczania jurysdykcji świeckiej w procesach o czary zaowocowała w diecezji chełmińskiej rezultatami, o czym zaświadcza, wspomniane wyżej, postanowienie kanclerskie z roku 1749 o konieczności odsyłania spraw o czary do sądu duchownego[75]. W drugiej połowie XVIII wieku czary znajdowały się już poza zakresem rzeczowym kompetencji sądu starogrodzkiego, co świadczy o pełnym przejęciu tych spraw przez sądy duchowne na obszarze diecezji. Z postanowień biskupa chełmińskiego Wojciecha Leskiego z 1756 r. wynika, że do właściwości sądów zamkowych sprawy o czary nie należały[76].

Z wieloma podobnymi mechanizmami mamy do czynienia w ekonomii samborskiej – jednym z najbogatszych zespołów dóbr królewskich. W dobrach samborskich wspólnota lokalna posługiwała się prawem, na którym była lokowana, ale była obeznana z różnorodnymi tradycjami prawnymi Rusi Czerwonej, gdzie mieszały się wpływy prawa polskiego, ruskiego, niemieckiego i wołoskiego. W miejscowym schemacie jurysdykcyjnym występowało wiele rozwiązań właściwych tylko dla Rusi Czerwonej lub samej ekonomii.

Wszystko wskazuje na to, że samborski sąd zamkowy nie miał większej ochoty wdawać się w sprawy o czary i zwłaszcza w przypadku wsi na prawie wołoskim, niekiedy wbrew nadziejom stron, odmawiał orzekania o nich. Za instancję właściwą uznawano sądy krajnicze, zaznaczano jednak, że po zakończonym dochodzeniu należy przesłać na zamek protokół procesu[77]. Sąd zamkowy respektował tym samym zasadę, że osadnicy ze wsi na prawie wołoskim we wszystkich sprawach cywilnych i karnych mogą być sądzeni tylko według prawa wołoskiego i nie podlegają żadnym innym sądom krajowym. Uznawał również wyłączną jurysdykcję krajnika nad osadnikami ze wszystkich wsi, które jemu podlegały[78]. Apelacja od wyroku krajnika była nieprawdopodobna, ponieważ sądy prawa wołoskiego nie wytworzyły organizacji i pozostały

[75] Idem, *Sprawy karne...*, s. 568.

[76] R. Łaszewski, *Wymiar sprawiedliwości...*, s. 37; wilkierze biskupa chełmińskiego Wojciecha Leskiego: pierwszy z nich wydany został 15 IX 1756 dla wsi szlacheckich powiatu lubawskiego (AKP, t. XI, 1938, s. 339–367), drugi, oparty na poprzednim, wydano 18 II 1758 r. dla wsi stołowych biskupstwa chełmińskiego (AKP, t. XI, 1938, s. 367–383).

[77] Np. BUL, rkps 518/III, k. 91 (1614), rkps 514/III, k. 68 (1660), BUL, rkps 514/III, k. 94–94v (1660).

[78] A. Stadnicki, *O wsiach tak zwanych wołoskich na północnym stoku Karpat*, Lwów 1848, s. 8.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

jako sądy pierwszej instancji w rękach kniaziów lub krajników[79]. Sąd zamkowy w Samborze skupiał się zasadniczo na aspekcie finansowym spraw o czary – w znanych mi procesach czarownic na prawie wołoskim po zakończeniu sprawy zawsze żądał podania na zamek protokołu procesu i wysokości zasądzonej kary pieniężnej.

Apelacja w dobrach samborskich była możliwa, jeśli sprawa o czary trafiła wpierw do sądu prawa niemieckiego. Jeśli obie strony procesowe mieszkały w tej samej wsi, sprawa trafiała najpierw do zwykłego sądu wiejskiego, od którego wyroku można było wnieść apelację do sądu przysiężnych dla danego klucza dóbr[80], jeśli zaś wyrok sądu przysiężnych klucza nadal wzbudzał niezadowolenie, można było wnieść odwołanie do sądu wiceadministratorskiego JKM, który zresztą przejawiał tendencje rozpowszechnione w sądach niższych instancji, tj. starał się doprowadzić do ugody, a ewentualne kłótnie między stronami obwarowywał karą grzywny i chłosty[81]. Jeśli sprawa trafiłaby do sądu zamkowego, od jego postanowień teoretycznie można było odwoływać się do królewskiego Sądu Asesorskiego, ale w praktyce funkcję sądu odwoławczego spełniał w dobrach samborskich sąd zamkowy. Niechętnie zezwalano na szeroki zakres samodzielności procesowej chłopów, bo podważało to autorytet władz.

[79] *Historia państwa i prawa polskiego*, t. II, red. J. Bardach, Warszawa 1968, s. 159. Znany jest tylko jeden przypadek, kiedy władzę jurysdykcyjną nad królewską wsią Nanowy (cyrkuł sanocki) miał nie tylko kniaź, ale również starosta przemyski, ale nie wiadomo, czy z sądów wołoskich szły do grodów (starostów) jakieś apelacje. W przypadku Sambora wydaje się to raczej niemożliwe, choć grody zapewniały egzekucję wyroków sądów wołoskich, a starostowie dzierżawcy w Samborze wykonywali sądownictwo grodzkie nie tylko w sprawach o 4 artykuły grodzkie, lecz w obszerniejszych rozmiarach, nawiązując do tradycji litewsko-ruskiego ustawodawstwa z czasów panowania książąt ruskich, m.in. do art. XXX Rozdział IV o sędziach i sądach Statutu Wielkiego Księstwa Litewskiego z r. 1588, w którym mowa również o wykonywaniu sądownictwa w sprawach o czary i truciznę (A. Kuczera, *Samborszczyzna. Ilustrowana monografia miasta Sambora i ekonomii samborskiej*, t. 1, Sambor 1935, s. 197), jednak w przejrzanych dotąd księgach ekonomii samborskiej brak wzmianek to potwierdzających. Zob. też: S. Szczotka, *Studia z dziejów prawa wołoskiego w Polsce*, CPH, t. II, 1949, s. 354–418.

[80] Np. BUL, rkps 547/III, k. 76v (1732) – poddana ze wsi Dąbrówki złożyła apelację „do klucza Zadni[e]strzańskiego i Ekonomii Samborskiej JKMci".

[81] BUL, rkps 547/III, k. 291–291v (1739).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Kilkakrotnie wyżej zaakcentowano, że relacja wiążąca szlachcica (właściciela/dzierżawcę majątku) i czarownicę była kluczowa. Zaświadczają o tym zarówno protokoły procesów, jak i nieopisywane dotąd w literaturze przedmiotu, a dotyczące czarów protestacje z sądów grodzkich[82]. Problem nie jest bagatelny. Część szlachty bardzo niechętnie oddawała poddanki pod władzę niezależnych od siebie sądów, które podejrzewała o zamiar unicestwienia należących do nich wieśniaczek, przedstawiających przecież określoną wartość ekonomiczną. Na zdecydowaną ochronę prawną właściciela mogły liczyć zwłaszcza te czarownice, które miały przynosić szkodę sąsiadom, z którymi ich pan znajdował się w konflikcie. Zdarzało się nawet, że szlachcice instrumentalnie wykorzystywali domniemane umiejętności czarowskie swoich poddanek i sami wybierali obiekty ataku czarownicy. Czarownica z rozkazu pana rzucała wówczas czary na wskazanego przez niego sąsiada czy posiadaną przez niego włość[83]. Takie czarownice były w rozgrywkach międzysąsiedzkich tajną bronią właściciela i szlachcice bronili ich przed atakami z zewnątrz. Konflikty o czarownice doprowadzały więc niekiedy do zajazdów i naruszania pokoju publicznego i miru domowego.

Niektórzy przedstawiciele szlachty nie wierzyli jednak w moce, które rzekomo miały posiadać ich poddanki, inni nie chcieli dostrzec lub nie dostrzegali problemu czarownic w swoich włościach, jeszcze inni uporczywie nie reagowali na protestacje i apele sąsiadów o stracenie domniemanych czarownic z ich dóbr, upatrując w tych żądaniach zwykłych zamachów na ich własność. Oto typowe przykłady powściągliwego podejścia właścicieli czarownic do poddanek, zarejestrowane w księgach grodzkich.

W roku 1674 podczaszyna poznańska i starościna konińska Zofia z Dąbrowic Żegocka wniosła protestację do konińskich ksiąg grodzkich przeciw dzierżawcy części dóbr starostwa konińskiego, urodzonemu Franciszkowi Skarżyńskiemu, który pod nieobecność jej męża męczył

[82] Wiele światła na relacje łączące świat wiejskich czarownic i szlachty rzucają litewskie procesy o czary, wnoszone do analogicznych dla terenów Korony ksiąg sądów grodzkich (lub ziemskich), *Raganų teismai Lietuvoje*, wyd. K. Jablonskis, R. Jasas, Vilnius 1987.

[83] Np. BUL, rkps 548/III, k. 591–592v (1674?), sprawa między krajnikami, szlachetnymi Bazylem Łużeckim i Aleksandrem Łopuszańskim o to, że jakoby Bazyl Łużecki miał namawiać dziewkę służebną Fesię Smereczańską do podsypania domu i obejścia Aleksandra Łopuszańskiego.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

dwie podejrzane o czary poddanki. Skarżyński miał je torturować i przez dwa tygodnie trzymać w beczce w ciężkim więzieniu, przez co – jak twierdziła Żegocka – „wniwecz [je] prawie obrócił"[84]. Pomimo że podczaszyna słała do Skarżyńskiego szanowane osoby duchowne i świeckie, aby powstrzymał się z egzekucją poddanek do czasu przyjazdu jej męża, ten nie tylko nie chciał uszanować jej prośby, ale najechał na jej dwór i nowy folwark, a od trzymanych w więzieniu kobiet wycisnął po kilkanaście złotych, za które opłacił oprawców. Czarownice uszły z życiem tylko dlatego, że Skarżyński nie mógł nakłonić żadnego z okolicznych sądów miejskich do współpracy – urzędy miejskie obawiały się go poprzeć, zdając sobie sprawę z zatargu między nim a starościną konińską. Dlatego zwlekały z przyjazdem do zarządzanych przez niego dóbr i skazaniem na śmierć niewinnych – jak twierdziła starościna – białychgłów. Skarżyński musiał je powypuszczać, ale Żegocka uważała, że Skarżyński swoim zachowaniem pogwałcił pokój pospolity i prawo pospolite koronne. Dlatego złożyła protestację do grodu, w której na plan pierwszy wysuwają się takie aspekty prawne, jak naruszenie jurysdykcji patrymonialnej prawowitej właścicielki domniemanych czarownic, naruszenie pokoju publicznego i najazd na dom.

W roku 1692 urodzony Wojciech Kowalewski i jego żona Joanna wnieśli do poznańskiego grodu sprawę przeciw urodzonemu Szymonowi Chylińskiemu, dziedzicowi wsi Przyborowa i właścicielowi czarownicy o najście na dom protestantów (tj. składających protestację)[85]. Kowalewscy skarżyli się, że każdy pan powinien wiedzieć, jak się jego poddani sprawują, a kiedy sprawa tego wymaga – oddać winnego do właściwego sądu i z nim sprawiedliwość uczynić. Tymczasem Chyliński, chociaż doskonale wiedział, że jego poddanka Helena Ratajka czaruje i wielokrotnie obiecywał osądzić ją jako czarownicę, nic w jej sprawie nie zrobił i grał jedynie na zwłokę. Kowalewscy akcentowali, że Chyliński dawał opiekę czarownicy, która całej okolicznej szlachcie napsuła już niemało krwi, a im samym sczarowała dziecko, po tym, jak ją Kowalewski trochę (?!) potrącił. Owo potrącenie poddanki wyprowadziło jednak Chylińskiego z równowagi na tyle, że postanowił dom Kowalewskich najechać i osobiście ich zelżyć. Zwraca uwagę fakt, że choć, jak zeznają Kowalewscy, Chyliński doświadczał czarów Ratajki na sobie, zdecydował się jej bronić. Ciekawe, czy sam uważał siebie za „sczarowanego", czy tylko jego otoczenie dostrzegało ten fakt. Nie ulega jednak wątpliwo-

[84] AP Poznań, Księgi konińskie grodzkie, sygn. 66, k. 255.
[85] AP Poznań, Księgi poznańskie grodzkie, sygn. 789, k. 133–134v.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

ści, że niezależnie od tego, czy Ratajka była przez niego uznawana za czarownicę, występując w jej obronie bronił zakresu swojej jurysdykcji i nienaruszalności swej własności, na którą Kowalewski odważył się podnieść rękę.

W roku 1680 Zygmunt Jaraczewski złożył w grodzie kaliskim protestację przeciw Adamowi Kurczewskiemu, właścicielowi wsi Kowalewa. Jaraczewski uważał się za ofiarę czarów poddanki Kurczewskiego. Skarżył się, że ta „jawna czarownica", Regina Organiścina, spowodowała, iż padło mu 17 sztuk bydła i spalił się młyn. Był zresztą nawykły do czarów, bo według niego „takowe złośliwe białogłowy szkodzić [mu] zwykły". Obawiał się zresztą nie tylko dalszych strat materialnych, ale również pogorszenia zdrowia, zwłaszcza że groźna poddanka Kurczewskiego pozostawała na wolności. Według słów Jaraczewskiego Kurczewski nie wypełniał swego obowiązku jako pan, nie oddając jej pod sąd, choć powinien był tak uczynić[86]. Kobieta zaś czuła się najwyraźniej bezpiecznie w majątku swego pana, ponieważ publicznie przyznawała się do czarów. Jaraczewski poprosił więc sąsiada i przyjaciela Kurczewskiego, Jędrzeja Jaroszewskiego, by ten nakłonił go do oddania domniemanej czarownicy pod sąd, aby przekonać się, czy nie rzuciła na niego jeszcze jakichś czarów. Jaroszewski pojechał do Kurczewskiego z dwoma sługami prosić o wydanie czarownicy. Gdy jednak Kurczewski dowiedział się o dwóch drabach oczekujących na dworze, dobywszy szabli wybiegł na dwór. Wypadki potoczyły się szybko. Zabito w dzwon, zbiegli się poddani i na rozkaz Kurczewskiego obili drabów. Formalnie protestacja dotyczyła naruszenia pokoju publicznego, ponieważ niewinni zostali obici. Przeprowadzono również obdukcję[87].

Podobne sprawy, jak sygnalizowano wyżej, nieczęsto trafiały do sądów grodzkich[88]. Zagadnieniem pierwszorzędnym nie są w nich czary

[86] Podobne zachowania są również opisywane w księdze kleczewskiej, np. 7 VI 1685 roku Wojciech Żychliński zastrzegł: „żem gotów prawem patrzyć samsiadów moich, któryby z takowych sprawiedliwej exekucyi nie czyniły". Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 207 (1685).

[87] AP Poznań, Księgi grodzkie kaliskie, sygn. 297, k. 113–113v.

[88] W księgach grodzkich Korony z ziem etnicznie polskich bardzo rzadko spotyka się sprawy o czary; poza powszechnie znanymi przykładami z ksiąg ostrzeszowskich niewielką ich liczbę udało się znaleźć dzięki tzw. kwerendzie wiejskiej: AP Poznań, Księgi grodzkie Kcyni, sygn. 136, k. 202–203, AP Poznań, Księgi grodzkie kaliskie, sygn. 297, k. 113–113v, AP Poznań, Księgi grodzkie bydgoskie, sygn. 53, k. 407v–409, AGAD, Księgi grodzkie ostrzeszowskie,

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

sensu stricto, bo takie przestępstwo w prawie polskim nie istniało, ale inne kategorie prawne, dla których gród był właściwą instancją. Kierowanie spraw o czary do sądów grodzkich było, jak wyżej wspomniano, konsekwencją interpretacji tego przestępstwa jako naruszenie ładu publicznego i *crimen publicum.* W istocie mamy do czynienia ze sprawami o rozmaicie interpretowane złamanie pokoju publicznego, naruszenie jurysdykcji patrymonialnej, najście na dom czy cudze dobra. Jeśli spraw tego rodzaju nie udało się rozwiązać na miejscu, mogły dojść nawet przed oblicze króla, przewodniczącego Sądu Relacyjnego (w przypadku lenn koronnych). W zdziesiątkowanych aktach Sądu Asesorskiego i Relacyjnego, w memorandach zachował się ledwie jeden lakoniczny wpis, potwierdzający tę praktykę, odnoszący się do czarownicy (1615). Poszkodowany skarżył o to, że zostały naruszone jego przywileje i że postronni nie mogą dowolnie dysponować cudzymi poddanymi[89].

Optymistyczny scenariusz nie zawsze mógł być jednak realizowany, ponieważ nie wszystkie czarownice mogły liczyć na obronę właścicieli. Wpisy do ksiąg grodzkich potwierdzają tezę, że jeśli szlachcic wierzył w czary, a wszystkie kluczowe dla procesów o czary elementy były od niego uzależnione, tj. domniemana czarownica, wieś (gromada), okoliczne miasto (najczęściej prywatne), los czarownicy był właściwie przesądzony i z góry skazana była na stos. Jeśli zaś właściciel uważał, że w jego włościach problem czarownic nie istnieje, poddanki mogły czuć się prawie bezpiecznie. Zasadniczo tylko pan mógł wdrożyć procedurę sądową, bo tylko on był władny rozporządzać swoimi poddanymi. Niekiedy zdarzały się, co prawda, przypadki porwań czarownic, nikt jednak nie miał wątpliwości, że wchodzi wówczas w zarezerwowany dla właściciela wsi obszar jurysdykcji patrymonialnej.

sygn. 4, k. 214; AGAD, Księgi grodzkie ostrzeszowskie, rel. et inscr., sygn. 22, k. 594; AP Kraków/Wawel, Castr. Crac. Rel., sygn. 72, k. 537–541; AP Kraków/Wawel, Castr. Crac. Rel, sygn. 108, k. 767–769; AP Lublin, Księgi grodzkie krasnostawskie, relacje, sygn. 40, k. 1265–1272; AP Lublin, Księgi grodzkie chełmskie, relacje, sygn. 163, k. 355–356; AP Lublin, Księgi grodzkie chełmskie, sygn. 21, k. 40, AP Lublin, Księgi grodzkie chełmskie, sygn. 150, k. 366; AP Lublin, Księgi grodzkie grabowieckie, relacje, sygn. 77, k. 415–416; AP Lublin, Księgi grodzkie grabowieckie, sygn. 117, k. 195–196; AP Lublin, Księgi grodzkie lubelskie, relacje, sygn. 133, k. 539–540; AGAD, Archiwum Potockich z Radzynia, sygn. 396, k. 8; AP Lublin, Księgi grodzkie lubelskie, relacje, sygn. 133, k. 539–540.

[89] AGAD, Wyroki sądów asesorskich sejmowych i relacyjnych, sygn. 8, k. 92v.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

***

Jak wyżej wspomniałam, szczupła baza źródłowa utrudnia generalizacje. Zwraca jednak uwagę fakt, że niemała część apelacji dotyczy orzeczenia o zastosowaniu tortur, a więc nie wyroku, ale części procedury sądowej. Sprzyjały temu zasadniczo dwa czynniki: korzystanie z usług obrońcy i/lub status majątkowy oskarżonej. To potwierdzenie dość oczywistej tezy, że ograniczenie użycia tortur drastycznie zmniejszyłoby liczbę czarownic. Ale w przeciwieństwie do innych kategorii przestępstw, wczesnonowożytne sądy wiejskie i miejskie w sprawach o czary niezbyt chętnie zgadzały się na wniesienie apelacji, ponieważ w systemie zabezpieczeń, chroniących ład we wspólnocie lokalnej, stanowiły one element, do którego, w atmosferze nacisku opinii publicznej, łatwo było nie dopuścić, zwłaszcza jeśli oskarżona przyznała się do winy.

Dążenie do ścisłego przestrzegania instancyjności mogło w części wynikać z obaw sędziów z sądów apelacyjnych przed kontaktem z czarownicami. Prowadzenie sprawy o czary było niebezpieczne – zdarzało się, że czarownice szkodziły sędziom Trybunału Koronnego. Przypadek taki opisano w r. 1732, kiedy do Trybunału przyszła apelacja z Podola, z okolic Baru. Przesłuchiwane w tej sprawie czarownice (plebejuszki) miały działać z rozkazu swych państwa i niszczyć majątki sąsiadów, z którymi ci procesowali się. Z zeznań wynika, że w trakcie procesu rzuciły również czary na sędziów Trybunału Koronnego[90].

Dla sędziów z sądów pierwszej instancji tego rodzaju problemy były chlebem powszednim i uznawano je za bardzo groźne. Tego zdania był również burmistrz Gdańska Jan Czirenberg, którego wuja ostrzegano przed czarami pewnej czarownicy, którą osadzono w więzieniu za jego kadencji. Czary rzucane na sędziów należały do bardziej spektakularnych, ponieważ dochodziło do nich w ideologicznym centrum miasta – na ratuszu. Historia wuja Czirenberga obrazuje, do jak widowiskowych wypadków mogło wówczas dochodzić. Kiedy pewnego razu szedł na radę, z więzienia rzucono kartkę papieru, którą kazał podnieść pisarzowi. Pisarza nagle opuściły siły, padł na ziemię i podniósł się dopiero z pomocą towarzyszy. Kiedy rozwinięto kartkę, znaleziono w niej igiełki, włosy i inne podobne drobiazgi. Czary całkowicie ustały, kiedy czarownicę zabito[91].

[90] M. Dąbrowska-Zakrzewska, op. cit., nr 10 (1732).

[91] K. Ogier, *Dziennik podróży do Polski 1635–1636*, przeł. E. Jędrkiewicz, wstęp i objaśnienia W. Czapliński, cz. 1, Gdańsk 1950, s. 332–333.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

W orzecznictwie sądów apelacyjnych zwraca uwagę tendencja łagodzenia wyroków, zwłaszcza w przypadku Asesorii. To tendencja ogólnoeuropejska. Sędziowie Asesorii podobnie jak członkowie innych najwyższych sądów odwoławczych w Europie byli oburzeni nadużywaniem tortur i nieszanowaniem życia ludzkiego. Dlatego poparli zabiegi duchowieństwa o uznanie jego kompetencji w rozstrzyganiu spraw o czary. Społeczeństwo otrzymywało w ten sposób sygnał, że władza królewska nie akceptuje i nie zachęca do prześladowania czarownic.

W przypadku Polski nie można jednak przypisywać mało krwawego charakteru polowania na czarownice istnieniu systemu apelacji, tak jak miało to miejsce np. w scentralizowanej Francji, w której właśnie istnieniu uregulowanego systemu apelacji do parlamentów prowincjonalnych przypisuje się mniejszą liczbę ofiar polowania na czarownice niż w Cesarstwie[92]. Partykularyzm pojawiał się u nas na każdym poziomie życia społecznego, w najmniejszych nawet formach organizacji społecznej, znajdujących wzorce w koncepcjach biblijnych, nie wyłączając wspólnoty (*communitas*), parafii (*ecclesia*), gminy (*Gemeinde*) czy gospodarstwa domowego. Partykularyzm sądownictwa lokalnego był zaś posunięty do tego stopnia, że system apelacji wywarł u nas niewielki wpływ hamujący na polowanie. Świadczy o tym również zdecydowany opór środowisk lokalnych wobec stanowiska Asesorii w kwestii oddawania spraw o czary do sądów kościelnych. Oddolny opór wobec ograniczenia rozmiarów polowania był zresztą w ówczesnej Europie chlebem powszednim dla władz centralnych. Np. w Danii w roku 1576 wydano statut, który postanawiał, że przed egzekucją wszystkie wyroki skazujące muszą być potwierdzone przez prowincjonalne sądy apelacyjne, ale rozpowszechniona praktyka palenia czarownic uczyniła ten przepis martwą literą prawa.

Wspólnoty wiejskie w Koronie w sprawach o czary najchętniej pozbywały się przykrego obowiązku wyrokowania i oddawały je do oko-

[92] Za wiążące ustalenia odnoszące się do działalności Parlamentu Paryskiego nadal są uznawane badania A. Somana (*The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt. 1565–1640*, „Sixteenth-Century Journal", IX, 2 (1978), s. 30–44), które usunęły w cień wcześniejsze autorstwa R. Mandrou (op. cit.). Działalność Parlamentu Paryskiego nie zahamowała jednak na prowincji rozwoju barwnych wierzeń. Kwitły szczególnie na terenach znajdujących się poza jego jurysdykcją, zwłaszcza na południu kraju; zob. opisy E. Le Roy Ladurie, *Jasmin's Witch*, przeł. B. Pearce, London 1987. O działalności Parlamentu Paryskiego w kontekście prowincji zob. też A. Soman, *Trente procès de sorcellerie dans le Perche (1566–1624)*, „L'Orne littéraire", 8 (1986), s. 42–57.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

licznych sądów miejskich. Odmiennie najprawdopodobniej praktyka przedstawiała się w przypadku tzw. spraw o pomówienie o czary, które ławy wiejskie rozpatrywały raczej samodzielnie. Praktyka sądowa to za każdym razem wypadkowa szeregu zmiennych. W wielu przypadkach na plan pierwszy wysuwają się normy nieregulowane przez prawo, ale przez obyczaj, praktyki religijne i standardy godnego zachowania. Dotyczy to zwłaszcza sądów wiejskich. Z jak niejednolitą praktyką sądową mamy do czynienia, wskazują apelacje do Sądu Wyższego Prawa Niemieckiego, do którego apelacja mogła trafić bezpośrednio z sądu wiejskiego, jak i z sądu miejskiego po przejściu instancji pośredniczących.

Zaprezentowane wyżej przykłady apelacji wskazują, że mieszkańcy małych miast Korony mogli obrać bardzo różne drogi apelacji. Mogli odwoływać się bezpośrednio do Sądu Asesorskiego lub do sądów właściwych dla prowincji (Lwów, Kraków), ale możliwa była również apelacja do lokalnych sądów grodzkich. Zabytki orzecznictwa sądów wyższych miejskich i ziemskich ukazują koronny wymiar sprawiedliwości raczej w korzystnym świetle – sądy wyższe przejawiały tendencję do łagodzenia wyroków i cofania orzeczeń o użyciu tortur. Wydaje się również, że Asesoria raczej niechętnie angażowała się w rozpatrywanie procesów czarownic. Naciskała, by sądy mniejszych miast przestrzegały instancyjności i wspierała Kościół w uzyskaniu większych wpływów na rozpatrywanie spraw o czary. Praktyka była jednak rozmaita i dziś możliwe jest jedynie wskazywanie jej wariantów.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

DYNAMIKA ZJAWISKA

Z rezerwą podejmuję się opisu prześladowań czarownic w Koronie w kategoriach kwantytatywnych, które są punktem wyjścia dla niniejszych rozważań. Spowodowane jest to zarówno selektywnym charakterem kwerendy (co wynika z ogromnego rozproszenia wzmianek o czarach i możliwości pojedynczej osoby), jak i stanem zachowanych archiwaliów. Dla zobrazowania wagi tego ostatniego czynnika zdecydowałam się uwzględnić w obliczeniach (tabelach, wykresach) opisane w literaturze procesy z terenów Mazowsza, dzielnicy, o której możemy dziś wnioskować jedynie na podstawie relacji z drugiej ręki. Poza wzmiankowanym wyżej unikatem z Raciąża nie znamy dziś innych oryginalnych protokołów procesów o czary z tego regionu (nie licząc Podlasia). Znaczący jest fakt, że nieliczne procesy z Mazowsza, o których zachowały się informacje do dziś, a których znakomita większość pochodzi z dwóch tylko miasteczek (Płońsk, Wyszogród), stanowią ponad 4% wszystkich świeckich procesów o czary, do których doszło w Koronie, i do których udało się na obecnym etapie badań dotrzeć. Dlatego do sporządzonych niżej zestawień trzeba podchodzić z daleko posuniętą ostrożnością.

Wobec wielu nieścisłości i nieprawidłowości, jakie zawiera praca Baranowskiego, istniała jednak potrzeba zweryfikowania jego obliczeń, zwłaszcza że udało się zebrać próbę 867 procesów ze wszystkich ziem dawnej Korony, która mimo swoich niedoskonałości wydaje się bardziej reprezentatywna dla wyciągania wniosków ogólnych niż niewiarygodne szacunki Baranowskiego, oscylujące wokół 40 000 procesów[1]. Wyjaśnień

[1] O rażących nieprawidłowościach w szacunkach skali prześladowań czarownic w pracy Baranowskiego pisałam kilka lat temu. M. Pilaszek, *Procesy czarownic w Polsce w XVI–XVIII w. Nowe aspekty. Uwagi na marginesie pracy B. Baranowskiego*, ORP, t. XLII, 1998, s. 81–103.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

wymaga przede wszystkim zastosowany w wykresach i tabelach podział na 20-lecia i 25-lecia. Podział na 20-lecia pozwala możliwie wiernie uchwycić obraz zjawiska, zwłaszcza ewentualne korelacje między natężeniem prześladowań a zakończeniem wielkich konfliktów zbrojnych, które dotknęły Koronę w XVII i XVIII wieku, jak potop czy wielka wojna północna. Podział na ćwierćwiecza jest zaś użyteczny dla porównania moich obliczeń z dokonanymi przez Baranowskiego.

Porównanie danych Bohdana Baranowskiego z moimi jest bardzo trudne z uwagi na różny zakres kwerendy archiwalnej i fakt, że Baranowski nie podał rzeczywistej liczby odnotowanych przez siebie procesów, tylko rozkład procentowy zebranych przez siebie materiałów na taśmie czasu. Poważne różnice pojawiają się już w zestawieniach zebranego materiału z poszczególnych stuleci (tabela 3, 4; wykres 2) i pogłębiają się po przejściu do analizy szczegółowej przebiegu zjawiska (tabela 4, 5, 6, 7). Baranowski uwzględnił w swoich obliczeniach materiały źródłowe ogłoszone wówczas drukiem, wzmianki o procesach z literatury przedmiotu oraz znaczną liczbę źródeł niedrukowanych. Przejrzał księgi sądowe małych miast, głównie z obszaru południowo-wschodniej Wielkopolski, uwzględniając jednocześnie obszar geograficzny Polski po II wojnie światowej, nie Korony[2].

Choć małe miasteczka są najbardziej typowe dla przedrozbiorowej Polski, zdecydowałam się inaczej skonfigurować garnitur źródeł. Kierowałam się zasadą reprezentatywności dla różnych środowisk, dużych i małych miast oraz wsi[3]. Podobnie jak Baranowski, w obliczeniach uwzględni-

[2] Baranowski przejrzał księgi sądowe: kaliskie, wartskie, radziejowskie, szczercowskie, zagórowskie, dobrskie, uniejowskie, praszkie, brzeźnickie, pajęczyńskie oraz częściowo słupeckie, sieradzkie, wieluńskie i tureckie. Korzystał również z odpisów ksiąg sądowych nowskich. B. Baranowski, *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Łódź 1952, s. 29 (procesy kaliskie, wartskie i szczercowskie wydał później).

[3] W obliczeniach zostały uwzględnione dane z dużych miast Korony, jak Poznań, Gdańsk (także sądy Mierzei i Szkarpawy oraz Wyżyn), Kraków, Lublin, Toruń, Lwów, dla których zachowały się księgi kryminalne. W przypadku małych miast, księgi kryminalne to rzadkość – przejrzałam księgi kryminalne Grodziska Wielkopolskiego, Krzemieńca, Fordonu, miasta Nowe nad Wisłą i Kleczewa (korzystałam z odpisów sporządzonych przez T. Wiślicza). W przypadku innych małych miast źródła rękopiśmienne, jakie przeglądałam (lub częściowo przejrzałam) to księgi wójtowskie lub radzieckie (Białystok, Biecz, Brześć Kujawski, Chojnice, Dobra, Golub, podkrakowski Kazimierz, Kopanica, Kowal, Kowalewo, Nieszawa, Opalenica, Praszka, Puck, Radziejów, Szczerców, Uniejów, Warta). Korzystałam również z dziewiętnastowiecznych wy-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

łam źródła procesowe rękopiśmienne i wydane oraz procesy opisane w literaturze przedmiotu. Wykorzystane zostały również nieanalizowane dotychczas przez historyków czarostwa księgi grodzkie i ziemskie na podstawie adresów bibliograficznych podanych w tzw. *kwerendzie wiejskiej*. Respektowałam granice Polski przedrozbiorowej oraz zmiany terytorialne, których doświadczyło państwo na przestrzeni badanego okresu.

Sądy

W zachodniej literaturze przedmiotu przyjął się pogląd, że prześladowania czarownic są zjawiskiem typowo miejskim, bo największe natężenie osiągały na terenach, gdzie po jurysdykcję w sprawach o czary sięgnęły miasta, zwłaszcza na terenach silnie zurbanizowanych lub zaangażowanych w intensywną ponadlokalną wymianę handlową. Nie weryfikowano dotychczas tej tezy w odniesieniu do Korony, ale statystyka procesów o czary wskazuje, że polskie polowanie na czarownice, przynajmniej w sensie formalno-prawnym, było zjawiskiem typowo miejskim.

Spośród zebranych przeze mnie 867 świeckich procesów o czary (lub pomówienie o czary) z lat 1501–1794 z terenów etnicznie polskich i Kresów południowo-wschodnich 721 to procesy z sądów miejskich, co stanowi aż 83,2% ogółu. Pozostałe sprawy o czary trafiły do sądów wiejskich (9,7%), grodzkich i ziemskich (6,6%) lub kozackich sądów wojskowych (0,6%). Czary w niewielkim stopniu absorbowały sędziów wiejskich i szlacheckich. Tendencje obserwowane w praktyce sądowej ukazuje wykres i tabela 8. Liczba ewentualnych samosądów niemożliwa jest do oszacowania, wbrew twierdzeniu Bohdana Baranowskiego, który uważał, iż połowa ofiar polskich czarownic straciła w nich życie. Najwięcej wzmianek o staropolskich samosądach zachowało się z 2. połowy

pisów z ksiąg braniewskich, sporządzonych przez J. Metzgera i z odpisów ksiąg trembowelskich, sporządzonych przez T. Wiślicza. W przypadku ksiąg wiejskich, poza źródłami wydanymi, korzystałam z ksiąg starogrodzkich oraz z odpisów z ksiąg wiejskich z obszaru Samborszczyzny, sporządzonych przez T. Wiślicza. W pozostałych przypadkach opierałam się na materiałach wydanych.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

XVIII wieku, trudno jednak na podstawie nielicznych przypadków, jakie znamy, wyciągać jednoznaczne wnioski.

Jeśli nawet naszkicowany obraz obarczony jest błędem, nie wydaje się, by zaobserwowane tendencje w kierowaniu spraw o czary do sądów poszczególnych kategorii odbiegały w sposób zasadniczy od praktyki dnia codziennego, wobec próby niemal 900 procesów ze wszystkich dzielnic Korony. Pomimo że zdecydowana większość oskarżonych w procesach wszystkich kategorii pochodziła ze wsi (chodzi zarówno o chłopów, jak i luźnych, zatrudnionych w gospodarstwach chłopskich i na folwarkach), sprawy o czary kierowano przede wszystkim do sądów miejskich, gdyż dysponowały one katem. Niewielka represyjność wiejskiego wymiaru sprawiedliwości utrudniała krwawe rozprawienie się z osobą uznaną przez gromadę za prawdziwą czarownicę, a nie tylko pomówioną o uprawianie czarów. Gdy idzie o manifestacje i protestacje, składane w grodach, sprawy te dotyczą przede wszystkim uprawiających czary poddanek.

Sprawy wysuwane przeciw szlachciankom są jednostkowe i zdarzały się niezwykle rzadko, gdyż prawo ziemskie nie dawało żadnych instrukcji, jak postępować z oskarżoną o czary szlachcianką (szlachcicem)[4]. Dlatego zwłaszcza we włościach kościelnych mogło dochodzić do posiłkowania się sądownictwem duchownym. Kościół, który zintensyfikował na przełomie XVII i XVIII wieku zabiegi o przywrócenie mu pełnej jurysdykcji w sprawach o czary, ustawicznie przypominał o konieczności przestrzegania nieaktualnej konstytucji z 1543 roku. Zdecydowana większość społeczeństwa opierała się jednak propozycjom Kościoła. Wsparcie działań duchownych przez reskrypty królewskie i Asesorię Koronną, starającą się najwyraźniej pozbyć kłopotliwej jurysdykcji w procesach o czary, nie wywarło większego wpływu na zmianę praktyki sądowniczej i większość spraw o czary nadal była oddawana do sądów świeckich.

Zachowane źródła wskazują, że duże miasta były dla czarownic bezpieczniejsze niż małe. Weźmy np. Braniewo, w którym do roku

[4] Np. sprawa między rodziną Owidzkich i Kistowskich opisywana przez J. Wijaczkę, *Procesy o czary przed sądami miejskim i wojewodzińskim w Skarszewach w końcu XVII i w pierwszej połowie XVIII wieku*, w: *Prusy i Inflanty między średniowieczem a nowożytnością. Państwo – społeczeństwo – kultura*, red. B. Dybaś, D. Makiłła, Toruń 2003, s. 93–95; inną sprawę wniesiono do sądu kapturowego: Z. Lasocki, *Szlachta płońska w walce z czartem*, Warszawa 1933 (odbitka z „Miesięcznika Heraldycznego"), R. XII, 1933, nr 1–3, s. 18–20.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

1772 odbyło się 70 procesów. W Starym Mieście Braniewie, w latach 1605–1670 spalono 12 osób (w tym 1 mężczyznę), 20 wygnano z miasta (w tym 3 mężczyzn). Pozostałe osoby skazano na kary pieniężne, więzienie lub uniewinniono. W Nowym Mieście Braniewie, które było o wiele mniejsze, w latach 1610–1680 z tytułu czarów ukarano 32 osoby, z których aż 28 skazano na stos (w tym 1 mężczyznę), a pozostałe 4 (w tym 1 mężczyznę) ścięto przed spaleniem[5].

Sytuacja w dużych miastach Korony przedstawiała się odmiennie. W Toruniu, o czym będzie jeszcze mowa, zachowany za lata 1558–1697 regestr poświadcza przeprowadzenie jedynie 17 spraw o czary, a materiały gdańskie mówią tylko o 19[6]. Księgi poznańskie wskazują, że w mieście tym postawiono w stan oskarżenia zaledwie 45 kobiet. Kryminalne księgi lwowskie z lat 1598–1678 poświadczają zaś, że zarzut czarów postawiono jedynie 10 osobom[7]. Rzadko wdrażano procesy o czary również w Krakowie (17 procesów) i Lublinie (15 procesów), gdzie niemała część spraw rozpatrywanych przez sąd przyszła z Trybunału Koronnego, by poddać oskarżone torturom.

Mozaika sądów prowadzących procesy o czary nie byłaby pełna, gdyby nie wspomnieć o pojedynczych i nieopisywanych dotychczas w polskiej literaturze przedmiotu przypadkach oddawania spraw o czary do sądów pułkowych, do czego dochodziło na Kresach południowo-wschodnich. Przed sądem pułkowym łuckim pojawiła się np. protestacja z terenów guberni czernichowskiej setnika pułku nieżyńskiego Szramczenki przeciw chorążemu Kozaków zaporoskich Michałowi Bychowcowi, że ten namawiał ludzi, by zeznawali, iż setnik „posyłał [ich] zbierać do pieczenia kobiet", w tym matki chorążego (1717)[8]. Mieszkańcy miasta Oliszówka istotnie w 1710 roku posądzili o czary i spalili wiele kobiet, gdyż uznali je za winne sprowadzenia moru i szarańczy. Bychowiec kilka lat prześladował zabójców matki i dopóki sprawa nie trafiła do hetma-

[5] G. Matern, *Um Hals und Hand. Beiträge zur Geschichte der Rechtspflege im Ermland*, Braunsberg 1912, s. 29–30; szerzej zob. J.A. Lilienthal, *Die Hexenprozesse der beiden Städte Braunsberg, nach den Criminalacten des Braunsberger Archivs*, Königsberg 1861 („Neue Preussische Provinzial Blätter", 1858–1860).

[6] K.P. Szkurłatowski, *Gdańskie procesy czarownic w XV–XVII w. na tle ówczesnych przemian religijnych*, w: *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, red. J. Iluk, D. Mariańska, Gdańsk–Koszalin 1997, passim.

[7] A. Karpiński, *Przestępczość we Lwowie w końcu XVI i w XVII wieku*, PH, t. LXXXVII, 1996, z. 4, s. 762.

[8] P. Efimenko, *Sud nad ved'mami*, „Kievskaja Starina", 1883, t. 7, s. 390.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

na kozackiego, dochodził zadośćuczynienia sądownie. Warto zwrócić uwagę, że spór między Szramczenką a Bychowcem ciągnął się w trakcie wielkiej wojny północnej, której działania zbrojne objęły również tereny Ukrainy, i że protestacja Szramczenki była konsekwencją zdarzenia, do którego doszło poza granicami ówczesnej Rzeczypospolitej. Pomimo to, czy może raczej właśnie dlatego Szramczenko zdecydował się złożyć swą protestację w Łucku, należącym wszak do obszaru polskiej jurysdykcji. Znam jedynie pojedyncze takie przypadki pojawiania się spraw o czary w sądach pułkowych z terenów prawobrzeżnej Ukrainy: Łuck – 1717, Bar – 1736, 1738[9]. Analogiczne rozwiązania stosowano na terenach ukraińskich znajdujących się pod panowaniem rosyjskim[10].

Źródła zaświadczają również o oddawaniu spraw o czary do kozackich sądów sotniczych. Przypadki takie z roku 1690 i 1693 odnotował Włodzimierz Gnatiuk[11]. Najwyższą instancją odwoławczą od wyroków sądów kozackich był Generalny Sąd Wojskowy. Orzecznictwo sądów kozackich, podobnie jak sądów grodzkich, ziemskich i miejskich z Kresów południowo-wschodnich, było zapewne stosunkowo łagodne. Na podstawie pojedynczych odnotowanych przypadków można jedynie domniemywać, że najsurowsze kary zasądzały kozackie sądy sotnicze – wyrok stosu zapadł w obu znanych procesach zgodnie z prawem magdeburskim (§ 14 i 22 *Postępku około karania na gardle*). Jednak wyrok z roku 1693 został anulowany, ponieważ oskarżyciel Jakiw Michajłenko zwany Bridunenkiem nie miał wystarczająco dużo pieniędzy, by pokryć koszty egzekucji aż trzech skazanych (Bridunenko nie przewidział, że jego służąca powoła dwie kobiety, którym udowodni się zarzut czarostwa). Dlatego za jego wstawiennictwem zmieniono wyrok na wygnanie z miasta.

[9] V.B. Antonovič, *Koldostvo. Dokumenty – Processy – Issledovanie*, „Trudy etnografičesko-statističeskoj ekspedicii v zapadno-russkij kraj", t. 1, cz. 2, Petersburg 1877, nr 42, s. 85–87 (1736); nr 43, s. 88 (1738). Podobne przypadki odnotowałam także na Ukrainie lewobrzeżnej, znajdującej się pod wpływami Rosji. V.A. Miakotin, *Delo o volšebstve*, „Kievskaja Starina", 1890, t. 31, s. 515–517.

[10] I. Kamanin, *K istorii verovanija o prodaže dušy čortu*, „Kievskaja Starina", 1882, t. 3, s. 180–188; I.A. Linničenko, *Dva dela o volšebstve*, „Kievskaja Starina", 1889, t. 27, s. 172–179; O. Levickij, *Rozyski volšebnikov' i otravitelej v' Nežinskom' polku v' 1767–1777 gg.*, „Kievskaja Starina", 1903, t. 81, s. 1–2 (druga paginacja).

[11] V.B. Gnatiuk, *Kupanie i palenie vid'm u Galičiny*, „Materiali do ukrainskoj etnologii", t. XV, 1912, s. 183–184.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Rzeczywistość sądowa rosyjskiej i polskiej Ukrainy była bardziej urozmaicona niż w zachodnich częściach Korony, ponieważ przetrwały tam urządzenia ustroju administracyjnego Hetmanatu z lat 1648–1657. Od czasów powstania Chmielnickiego sądy pułkowe stanowiły część modelu jurysdykcyjnego, który funkcjonował na Ukrainie, gdyż podział administracyjny dublował na tych ziemiach struktury wojskowe. Sprawy o czary mogły trafiać do sądów pułkowych, ponieważ pułkownik jako zwierzchnik pułkowego okręgu terytorialnego miał uprawnienia sądownicze również w zakresie prawa karnego[12]. Krzyżowanie się poszczególnych rodzajów jurysdykcji na Kresach Rzeczypospolitej oddaje skomplikowane nazewnictwo sądów z tego regionu, np. 2 marca 1736 na zamku barskim szlachetny Jan Knysz-Łopatyński wniósł sprawę „do sądu pułkownikowskiego i ekonomskiego ordynacyi Barskiej"[13]. Taki stan rzeczy był konsekwencją współistnienia hetmańskiego wymiaru sprawiedliwości z rozwiniętymi formami samorządu miejskiego (magdeburskiego) i szlacheckiego (ziemskiego) oraz jurysdykcji patrymonialnej[14].

Geografia prześladowań

Odmiennie przedstawiają się dane dotyczące geograficznego rozmieszczenia procesów zebrane przeze mnie i Baranowskiego. Baranowski, w przeciwieństwie do mnie, uwzględnił granice Polski z 1945 roku, które obejmują terytoria niewchodzące w XVI–XVIII wieku w skład Korony, np. Śląsk i Pomorze Zachodnie. Respektując granice państwa z epoki uzyskamy następujące dane. Największa liczba procesów miała miejsce w dzielnicach najbardziej wysuniętych na zachód i najbardziej zaangażowanych w ponadlokalną wymianę handlową, jak Wielkopolska (37,6%) i Prusy Królewskie (21,1%), gdzie najżywiej przenikały wzorce kulturowe z sąsiednich Niemiec (tabela 8 i 9).

[12] N. Jakovenko, *Historia Ukrainy od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku*, przeł. O. Hnatiuk i K. Kotyńska, Lublin 2000, s. 241–244, 336–337.

[13] V.B. Antonovič, op. cit., nr 42, s. 85 (1736).

[14] Zob. szerzej o zjawisku mieszania się różnych rodzajów jurysdykcji i prawie na Ukrainie: V.B. Gnatiuk, op. cit., passim.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Podkreślić trzeba, że zwiększonego zainteresowania prześladowaniami czarownic na terenie Prus Królewskich i Wielkopolski nie można uzasadniać najżywiej się tam rozwijającą reformacją, ponieważ największa liczba procesów pojawiła się w tych dzielnicach w latach 80. i 90. XVII wieku (aż 24% wszystkich pruskich i wielkopolskich oskarżeń o czary). Wpływy religii reformowanych pozostawały zresztą najżywsze w wielkich miastach pruskich (Gdańsk, Toruń), gdzie wcześnie zarzucono proceder ścigania czarownic.

Mieszkańcy dzielnic ukierunkowanych przede wszystkim na lokalną wymianę handlową lub bardziej samowystarczalnych mniej byli zainteresowani ściganiem czarownic, bo rzadziej kontaktowali się ze światem zewnętrznym i wolniej przenikały do nich zachodnie wzorce kulturowe. Tym, jak się wydaje, należy tłumaczyć, że procesy z tak dużych dzielnic, jak Małopolska[15] i Ruś Czerwona, gdzie niemała część to sprawy z sądów wiejskich, stanowią odpowiednio 19,8% i 8,5%. Pozostałe pochodzą z rozległych obszarów Podola, Wołynia i prawobrzeżnej Ukrainy (9%). Zwraca uwagę, że tamtejsze sądy prawie nie zasądzały kary stosu (tabela 9, 10; wykres 3). Wyroki surowsze pojawiają się zasadniczo w sprawach, gdzie oskarżycielem jest szlachcic polski, choć od reguły tej zdarzają się wyjątki. Wychowana po katolicku szlachta zaznajomiona była z rudymentami zachodniej demonologii i była nośnikiem kultury łacińskiej także w tym niechlubnym aspekcie.

Mieszkańcy południowo-wschodnich Kresów odczuwali najprawdopodobniej mniejsze zagrożenie plagą czarownic lub napięcie z nim związane rozładowywali w inny sposób. Być może częściej dochodziło na tych terenach do samosądów, niż w innych dzielnicach Korony, ale niemożliwe jest oszacowanie skali tego zjawiska. Z drugiej strony nie można lekceważyć uwarunkowań demograficznych Podola, Wołynia czy Ukrainy, gdzie gęstość zaludnienia była o wiele mniejsza niż w rdzennie polskich dzielnicach Korony, siłą rzeczy musiało więc na Kresach rzadziej dochodzić do prześladowań czarownic. Faktem jest, że im dalej na wschód położony był ośrodek administracyjny, tym

[15] Podobne spostrzeżenia ma M. Mikołajczyk, który zaobserwował, że księgi złoczyńców z miast Małopolski sporadycznie tylko rejestrują sprawy o czary, przy czym dotyczą one zazwyczaj pojedynczych oskarżonych. Tymczasem w Grodzisku Wielkopolskim w samym tylko pierwszym dziesięcioleciu XVIII w. odnotowano 5 procesów, w wyniku których skazano na śmierć łącznie aż 20 osób; M. Mikołajczyk, *Przestępstwo i kara w prawie miast Polski południowej XVI–XVIII wieku*, Katowice 1998, s. 36.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

sprawy o czary rzadziej trafiały do sądów, co w niemałym stopniu było następstwem słabej znajomości zachodniej doktryny demonologicznej wśród unitów i wyznawców prawosławia[16]. Jak istotny był czynnik konfesji w procesach o czary, wskazuje tabela 9 i 10 – na Rusi Czerwonej, gdzie w XVI–XVIII wieku wytoczono łącznie 73 procesy, wyrok śmierci zapadł jedynie w dwóch.

Nie oznacza to bynajmniej, że na terenach południowo-wschodnich Kresów nie wierzono w szkodliwość czarownic. Przeczą temu zabytki praktyki sądowej jeszcze z XVI wieku. Najwcześniejszy, odnotowany przeze mnie, przypadek wniesienia sprawy o czary na Ukrainie to manifestacja księcia Romana Sanguszki o trucicielstwo i czary przeciw jego poddanemu, Arnolfowi Wyrzykowskiemu, złożona do grodu bracławskiego w 1588 roku[17]. Także szesnastowieczna literatura piękna zaświadcza, że na Rusi Czerwonej rozpowszechnione były wierzenia w latające w powietrzu i kradnące mleko czarownice[18]. Sebastian Klonowic w *Roksolanii* (1584) nie omieszkał opisać postaci kozła uosabiającego pana demonów i roztkliwiał się nad losem chorowitych i płaczliwych dzieci, uznawanych wówczas za zaczarowane.

Powyższe dane można, rzecz jasna, przypisywać w części lepszemu zachowaniu materiału źródłowego na Pomorzu i w Wielkopolsce. Trudno jednak uznać czynnik ten za kluczowy, zważywszy, że w innych krajach europejskich obserwuje się podobne tendencje. Prześladowania czarownic nie dotknęły przede wszystkim regionów zacofanych

[16] Wskazują na to badacze ukraińscy, zwłaszcza K. Dysa, *U cariny plitok: rol' ščodennogo spilkuvannja i reputacii v ukrains'kich sudach pro čary, XVIII st.*, „Socjum. Al'manach social'noj istorii", V. 2, 2003, s. 185–196; O. Boriak, *Baba-povytucha v kontekcti „poljuvannja na vid'om": ukrains'ko-zachidnoevropejs'ki paraleli*, „Socjum. Al'manach socjal'noj istorii" V. 3, 2003, s. 249–262; wśród starszych badaczy problem ten sygnalizował R. Zguta, *The Ordeal by Water (Swimming of Witches) in the East Slavic World*, „Slavic Review", 36 (1977), s. 220. O słabej znajomości idei demonologicznych w świecie prawosławia zob. idem, *Witch Trials in Seventeenth-Century Russia*, „The American Historical Review", vol. 82, 1977, nr 5, s. 1204. Por. W.F. Ryan, *The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception?*, „Slavonic and East European Review", vol. 76, No. 1, Jan. 1998, s. 49–84; idem, *The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, Philadelphia 1999.

[17] AGAD, Archiwum Potockich z Radzynia, sygn. 396, k. 8 (1588).

[18] S.F. Klonowic, *Roxolania – Roksolania czyli ziemie Czerwonej Rusi*, wyd. i przeł. M. Mejor, *Biblioteka Pisarzy Polskich*, t. 6, Warszawa 1996, s. 113, 115.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



57 Czarownice sprowadzają burzę morską

i zdominowanych przez tradycyjny typ gospodarki, lecz obszary najbardziej zaawansowane cywilizacyjnie. Procesy czarownic rozwinęły się w regionach, gdzie najwcześniej, choć w prymitywnej jeszcze formie ujawniły się trendy wczesnokapitalistyczne, a skoncentrowały się na obszarach po obu stronach Renu – szlaku handlowego o potężnej sile ekonomicznej. Podkreśla się również, że pierwsze szwajcarskie procesy czarownic nie rozpoczęły się w dystryktach alpejskich, ale w miastach, które leżały wzdłuż szlaków handlowych[19].

Wiele istotnych uwarunkowań wpływających na rozwój zbiorczej koncepcji czarów w północno-zachodniej Koronie odsłaniają relacje podróżników. Bulwersowały zabobonne zwyczaje andrzejkowe gdańszczanek, tj. modlitwy do św. Andrzeja o wieszcze sny, zdradzające tajemnice przyszłego zamęścia i sypianie tego dnia nago[20]. Protestanci Marton Csombor (1616) i Charles Ogier (1635–1636) upatrywali przyczyn popularności zabobonów w żywej na terenach Prus Królewskich religijności katolickiej, jednak miejscowi pobratymcy przekonywali, że

[19] *People Meet the Law. Control and Conflict-handling in the Courts. The Nordic Countries in the Post-Reformation and Pre-Industrial Period*, red. E. Österberg i S. Sogner, [Oslo] 2000, s. 91–92.

[20] M. Csombor, *...podróż po Polsce*, przeł. J. Ślaski, Warszawa 1961, s. 31, 54–55, 78.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

nie brak tu było czarowników-luteran. W opinii tak prominentnego gdańszczanina jak Zygmunt Kerschenstein nauczycielami czarownic byli natomiast anabaptyści, ściągnięci z Holandii do osuszania bagien i uprawy roli.

W Prusach Królewskich popularne były opowieści o budzącej trwogę Północy. Czarownicy szwedzcy powszechnie znani byli z tego, że kupczą wiatrami i burzami, w zależności od zapotrzebowania, pomyślnymi lub zgubnymi. Niesamowite wieści o Skandynawii krążyły również na terenach sąsiadujących z Koroną – na Śląsku np. utrzymywano, że Dania jest częścią piekła[21]. Gdańskie historie o skandynawskich czarownicach nie odbiegają od głównego europejskiego wzorca powstawania oskarżeń w procesach o czary. Czarownice atakują osoby, które wcześniej wyrządziły im krzywdę, a zamożniejszych szantażują groźbami rzucenia czarów, by zapewnić sobie środki do życia. Podobnie jak w innych częściach Europy najważniejszym aspektem ich działalności jest *maleficium*. Podanie o czarownicy, która ściągnęła na siebie podejrzenia, dopuszczając się zabójstw, nosząc się po męsku i biorąc udział w wojnach, wskazuje zaś, że nietypowy sposób zachowania poważnie zwiększał ryzyko oskarżenia o czary.

Pierwsze procesy świeckie

W XV stuleciu świeckie procesy o czary należały do prawdziwych rzadkości[22]. W wieku XVI pierwszy miejski proces odbył się w Gdańsku w 1501 roku. Oskarżono w nim dwie kobiety o czynienie czarów za pomocą kawałka materiału odciętego od ubrania podczas mszy w kościele Mariackim. O sprawie dowiadujemy się z korespondencji skierowanej do biskupa kujawskiego. Z listu wynika, że była to najprawdopodobniej pierwsza uzurpacja władz miejskich do sądzenia spraw objętych dotychczas jurysdykcją kościelną. Torturowane kobiety przyznały się do zarzucanych im czynów, ale wyrok pozostaje nieznany[23]. Następny proces o czary pojawił się w Gdańsku dopiero w roku 1570.

[21] Ibidem, s. 92.
[22] Zob. rozdział *Vox Dei*.
[23] K.P. Szkurłatowski, op. cit., s. 218–219.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



58 Transport ziół zamorskich

Podobnie jak w wieku XV, w pierwszej połowie XVI stulecia procesy o czary nadal są niezwykłą rzadkością. Większość oskarżonych stanowią kobiety, ale zdarza się, że zarzuty czarów stawia się mężczyznom. W Krakowie np. w roku 1505 postawiono przed sąd rektorski dwóch bakałarzy pochwyconych *in certis actibus nigromanticis*[24]. Zanotowana w 1529 roku sprawa ze wsi Trześniowa toczy się również między dwoma mężczyznami[25]. Najwięcej procesów odbyło się jednak w Poznaniu (1544, 1544, 1549). Dwa spośród nich wytoczono zresztą przeciw tej samej osobie, Agnieszce z Zabikowa. Poznańskie procesy odznaczają się wyjątkowo bogatym materiałem etnograficznym i ukazują niemało zabobonów związanych z modlitwą[26].

[24] J. Tuwim, *Czary i czarty polskie oraz wypisy czarnoksięskie*, Warszawa 1924, s. 44.

[25] *Najstarsza księga sądowa wsi Trześniowa 1419–1609*, wyd. H. Polaczkówna, Zabytki dziejowe TN we Lwowie, t. 1, Lwów 1923, nr 709.

[26] O zabobonach związanych z modlitwą w późnym średniowieczu zob. S. Bylina, *Licitum – illicitum. Mikołaj z Jawora o pobożności masowej i zabobonach*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978, s. 141–142.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Pierwszy proces z roku 1544 wytoczono przeciw wróżce Dorocie Gniećkowej. Dorota potrafiła odczyniać czary piwne, chronić przed gradem, znajdować skarby, identyfikować złodziejów oraz studzić afekty miłosne. Ukoronowaniem zaś jej umiejętności była kradzież mleka i „suszenie" ludzi, za co ostatecznie została spalona. Gniećkowa, wróżąc, modliła się do Boga i Maryi. Ba, uważała, że lejąc wosk naśladuje właściwie Matkę Boską, która według niej sama miała zamawiać złodziei bliżej nieokreślonymi zmówkami. Dlatego, próbując wykryć sprawców kradzieży, wzywała jej pomocy: „Zamawiaj panno czysta, swoją mocą, Boską mocą, wciornkich[27] świętych pomocą i moją mocą, iżby tak stale było ten człowiek, który wziął ludz<s>ką ciężką robotę. W imię Ojca, i Syna i Ducha Świętego"[28]. Kiedy Gniećkowej ukazał się służący jej zleceniodawczyni, uznała go za złodzieja i przykazała, by okradziona kobieta dała do kościoła na trzy msze ku czci Najświętszej Marii Panny.

Gniećkowa musiała zidentyfikować złoczyńcę, bo zasadniczą częścią spotkania było zmuszenie go do oddania własności prawowitemu właścicielowi. Zabrała się więc do sprowadzania na podejrzanego udręki i cierpienia. Biorąc w rękę sól, zamawiała tymi słowy: „Złodzieju, gdzie idziesz? Wróć się zasię Bożą mocą, Panny Maryjej mocą, wściornkich świętych pomocą, iżby tak ciężko było twojej mocy, twoim stawom, twojej trojej dziewięćsile, twoim żądzam, jako tym jęńcom ciężko, którzy w jęstwie siedzą i którzy z tego świata idą na on. W imię Ojca, i Syna i Ducha świętego"[29]. Podobne zeznania w szesnastowiecznym Poznaniu nie należą do odosobnionych. Oskarżone starają się wykazać, że dopuszczają się podejrzanych praktyk ze szlachetnych pobudek i że biorą przykład z tak szlachetnych wzorców, jak Jezus i święci. Oto w jaki sposób inna poznańska czarownica objaśniała początki „lekowania", którym zajmowała się zawodowo. Jadącego na osiołku Jezusa miała, mianowicie, spotkać przykra przygoda. Zwierzę uszkodziło sobie nogę i Jezus uleczył je żegnając, i zamawiając ją: „Niechaj [z]stąpi każdemu krzczonemu i bydłu żyła ku żyle, krew ku krwi, mózg ku mózgu, mięso ku mięsu Bożą mocą, miłej Matuchny mocą, wszystkich świętych pomocą"[30].

[27] Tj. wszystkich.

[28] J. Woronczak, *Procesy o czary przed poznańskim sądem miejskim w XVI wieku*, „Literatura Ludowa", R. 16, 1972, nr 3, s. 50–51.

[29] Ibidem, s. 51.

[30] Ibidem, s. 55. Podobne wierzenia nadal utrzymywały się w siedemnastowiecznym Poznaniu, zob. W. Budziszewska, *Śladami poznańskich czarownic z XVII wieku*, „Prace Filologiczne", t. XXXVIII, 1993, s. 144.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Po procesie Gniećkowej miejscowe czarownice nie mogły się czuć bezpiecznie – Jagna Michalcewa, do której „siła ludzi chodziło w obyczaj czarów", obawiając się o swe bezpieczeństwo uciekła z miasta[31], a parająca się leczeniem oraz odpędzaniem burz i ognia Agnieszka z Żabikowa została postawiona w stan oskarżenia. Agnieszka, zdecydowawszy się na współpracę z sądem, składała zeznania obciążające uciekinierkę i doniosła, że ukrywa się ona w Obornikach. Strategia obrony przyniosła najwyraźniej oczekiwane rezultaty, skoro po raz kolejny sprawa trafiła na poznański ratusz dopiero po 5 latach. Ostatnia sprawa z 1. połowy XVI wieku, na jaką się natknęłam, pochodzi z Kurowa (1550)[32].

Rozrzut geograficzny pierwszych procesów świeckich jest więc niemały. Większość pochodzi z zachodnich dzielnic Korony, ale do oskarżeń mogło dojść także na terenach położonych dalej na wschód, jak Ruś Czerwona. Rozkład ten jest więc zbieżny z rysującym się w XV wieku. Procesy świeckie 1. połowy XVI wieku wykazują wiele cech późniejszych procesów, nie akcentują jednak wątku sabatowego. Koncentrują się raczej na rozmaitych odmianach *maleficium.* Sędziowie wyraźnie skupiają się na kryminalnych aspektach przestępstwa czarów i nie przywiązują większej wagi do kwestii odstępstwa od wiary.

Reformy chrześcijaństwa i ich wpływ na nasilenie prześladowań

W XVI stuleciu czary rzadko pojawiały się w sądach świeckich (tabela 4, 5; wykres 1 i 2). Wierni nie nawykli byli jeszcze do wdrażania spraw o czary, zwłaszcza że podział między religijnością oficjalną i ludową dla wielu nie był oczywisty. Religijność szerokich mas społeczeństwa miała charakter synkretyczny i kult chrześcijański łączono swobodnie z tradycyjnymi technikami magicznymi. Ponieważ rytuały religijne nagminnie przeplatano zabobonnymi obrzędami ludowymi, wizytatorzy katoliccy

[31] J. Woronczak, op. cit., s. 56.
[32] AP Poznań, Kartoteka procesów o czary, nr 3460 (1550).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



59 Adrian Huybrechts, *Czarownice przygotowują się do lotu na Blocksberg (Łysą Górę)*

na przełomie XVI i XVII wieku kreślili zatrważający obraz stanu wiedzy religijnej zwłaszcza wiejskich parafian. Hierarchii kościelnej trudno było jednak walczyć z niewysoką jakością religijności mas ludowych, wobec niezdyscyplinowania kleru parafialnego[33].

Zdarzało się również, że obrzędom kościelnym przypisywano funkcje magiczne, ponieważ ich sens nie w pełni był dla wszystkich zrozumiały[34]. Wiarę w ich magiczną funkcję podtrzymywała zresztą część kleru. Jedna z poznańskich czarownic zeznała np., że za poradą księdza kropiła krowy święconą wodą, by ochronić je przed zaczarowaniem[35]. Mało tego, niektórzy księża korzystali z usług czarownic. W halickich księgach grodzkich w roku 1656 został opisany przypadek plebana, który do tego stopnia wierzył w skuteczność wiedźm zabłotowskich, że polecił jednej z nich zaczarować pana Kamienieckiego. Kobieta zeznała później, że czarowała, kiedy ksiądz procesował się z Kamienieckim,

[33] T. Wiślicz, *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001, s. 19–22.

[34] O konsekwencjach społecznych braku głośnego i zrozumiałego Słowa Bożego zob. M. Szablewski, *Msza bez ludu. Znak jedności czy podziału? Rozwój historyczno-teologiczny*, Kraków 2004, s. 111–112.

[35] J. Woronczak, op. cit., s. 56 (1544).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

by ten przegrał sprawę i że posyłała do znanych sobie czarownic na wypadek gdyby Kamieniecki próbował je podnająć, by nie stosowały kontrmagii na jej czary[36]. O diakach – sługach cerkiewnych krążyła zaś opinia, że pospolicie bywają wróżbitami[37]. Z drugiej strony zdarzały się przypadki rzucania czarów na księży. Na skutek czarów miał np. umrzeć pleban ze Śleszyna[38]. Tego rodzaju pogłoski sprawiały, że w księżach, pełniących we wspólnotach funkcję lokalnych autorytetów, narastała podejrzliwość wobec oskarżonych o czary i słowa nieopatrznie przez nie wypowiedziane łatwiej mogły doprowadzić do procesu[39]. Sytuacje takie są bardzo czytelne, zwłaszcza gdy miejscowość, w której dochodziło do oskarżenia, należała do księdza, który musiał wyrazić zgodę na wszczęcie postępowania przeciw swej poddance[40].

W obliczeniach moich i Baranowskiego istnieją znaczące różnice. W ujęciu Baranowskiego w 1. połowie XVII wieku zainteresowanie społeczeństwa procesami o czary jest nieznaczne i prześladowania czarownic nasilają się dopiero po Potopie. Dane zebrane przeze mnie wskazują zaś, że znaczącą cezurą są czasy panowania Zygmunta III Wazy, kiedy liczba sądzonych czarownic wzrasta dwukrotnie w porównaniu z wiekiem XVI i zbliża się do niemal 10 punktów procentowych. Stan taki utrzymuje się w Koronie zasadniczo aż do lat 70–80. XVII wieku, choć liczba oskarżeń o czary rzeczywiście wzrasta po Potopie (tabela 4, 5; wykres 1, 2). W moim ujęciu kluczowym czynnikiem wpływającym na nasilenie polowania na czarownice byłby zatem nie potop, ale pierwsza fala reformy trydenckiej. Wspierana przez Zygmunta III szybko odniosła sukces. Wkrótce jednak osłabił się ruch wizytacyjny i zaczęły zanikać synody diecezjalne[41]. Pierwsza faza reformy trydenckiej była raczej powierzchowna i nie spełniała wielu formalnych zaleceń Rzymu – chodzi zwłaszcza o rzadsze, niż zalecało papiestwo, wizytacje diecezji, małą liczbę seminariów i tolerowanie nadużyć kleru. Rudymenty doktryny katolickiej nadal sprawiały trudności warstwom najniższym

[36] W. Semkowicz, *Dwa przyczynki do historii wierzeń ludowych*, „Lud", t. VI, 1900, s. 386–389.

[37] Ł. Gołębiowski, *Lud polski, jego zwyczaje, zabobony*, t. I, Lwów 1884, s. 129.

[38] Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 148 (1688).

[39] Ibidem, k. 36–37 (1668), k. 138v (1691).

[40] Ibidem, k. 65 (1700), k. 172–172v (1678).

[41] W. Müller, *Diecezje w okresie potrydenckim*, w: *Kościół w Polsce. Wieki XVI–XVIII*, red. J. Kłoczowski, t. II, Kraków 1969, s. 217.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

społeczeństwa, które z pobłażaniem odnosiły się do praktyk magicznych. To, jak się wydaje, ważka przyczyna braku gwałtownego wzrostu liczby oskarżeń o czary w trakcie i po dwunastoleciu wojen 1648–1660. Dopiero druga fala reformy katolickiej z przełomu XVII i XVIII wieku dokonała gruntownej katechizacji dołów społecznych.

Dynamika zjawiska wydaje się większa, jeśli cały badany okres podzielimy na ćwierćwiecza (tabela 4; wykres 2). Z jak niepewnym obrazem zjawiska mamy jednak do czynienia, zorientujemy się, kiedy porównamy wykresy nr 1 i 2, oba jednak wskazują na stały, choć nieduży wzrost liczby procesów od początku XVII wieku aż do jego ostatniej ćwierci. Potop przyczynił się do zwiększenia prześladowań czarownic w stopniu umiarkowanym, ale można mu przypisywać skutki dalekosiężne w przemianach mentalności, zwłaszcza w podejściu do „obcych" i innowierców. Między innymi dlatego w 2. połowie XVII wieku czarownicom coraz częściej zarzuca się odstępstwo od wiary, a motyw sabatu zyskuje w Polsce niemałą popularność, choć główną przewiną czarownic nadal pozostaje *maleficium.* Łowy na czarownice rozpoczęły się w Koronie na dobre dopiero w ostatniej ćwierci (ostatnim dwudziestoleciu) XVII wieku, a wyhamowała je nieco wielka wojna północna. Liczba procesów wyraźnie wówczas spadła, choć nadal utrzymywała się na wysokim poziomie. Być może szacunki Baranowskiego lepiej odwzorowują rzeczywistość prowincjonalną, ponieważ oparł się on na źródłach z małych miasteczek, stanowiących przecież większość miast. Z drugiej jednak strony, sprawy z małych miast stanowią również zdecydowaną większość zebranego przeze mnie materiału, w którym liczba procesów o czary z dużych miast Korony oscyluje wokół 15% wszystkich, a w pięćdziesięcioleciu 1676–1725 sprawy z dużych miast stanowią w całej Koronie zaledwie 8,4%. Prześladowania czarownic bardzo się wówczas nasiliły w małych miastach Wielkopolski i Prus Królewskich – w pięćdziesięcioleciu 1676–1725 około 60% procesów odbyło w tych dzielnicach, a wyroki śmierci zapadły wówczas na tym obszarze w 50,8% procesów[42].

Gwałtowny skok liczby procesów czarownic w końcu XVII i na początku XVIII wieku, widoczny zarówno w obliczeniach moich, jak i Baranowskiego (wykres 2), miał zapewne wiele przyczyn. Przypisać go należy przede wszystkim drugiej fali reformy trydenckiej i rzeczywi-

[42] Obliczenia własne.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

stemu zaimplementowaniu w prowincjonalnych parafiach postanowień Soboru Trydenckiego. Proces „trydentynizacji" Kościoła polskiego był długotrwały i uwarunkowany szeregiem czynników. Zasadnicze znaczenie miała 1. połowa XVIII stulecia[43], ale dążenia do gruntowniejszej ewangelizacji i katechizacji dolnych warstw społecznych pojawiły się już w ostatniej ćwierci XVII wieku[44]. Choć odbudowywano seminaria zniszczone w trakcie Potopu i budowano nowe, epuracja kadr kościelnych pozostawiała wiele do życzenia i poziom edukacji księży nie był wysoki. Klerycy nierzadko nie przebywali w seminarium przepisowych 2 lat, ponieważ rozpaczliwie starano się uzupełniać braki kadrowe w wakujących parafiach[45]. Obowiązek katechizacji ludu w XVII i XVIII wieku spadł więc na zakony, głównie jezuitów[46].

Druga połowa XVII i początek XVIII wieku nie sprzyjały stabilizacji życia kościelnego. Wielu księży opuszczało kościoły i wędrowało po miejscach cudownych, wiodąc niekiedy gorszące życie – pojawiały się więc zarządzenia biskupów *contra vagos*[47]. Nawet jeśli w parafii duszpasterzowali księża, realizujący nakazy biskupów wydawane w kwestii czarownic, trudności z wprowadzeniem ich w życie nie mijały i wierni nadal sądzili czarownice w sądach świeckich. Niektórzy duchowni byli wyjątkowo zdeterminowani. Spektakularny jest przykład księdza Jana Waskiewicza, który podczas pogrzebu, jaki prowadził w 1708 roku, nie tylko zarzucił płońskim ławnikom niesłuszne sądzenie czarownic – jednego z nich pobił na cmentarzu, a potem gonił na oczach żałobników między grobami. Znieważeni urzędnicy magistraccy nie zerwali jednak z dotychczasową praktyką sądzenia czarownic i wnieśli do sądu przeciw krewkiemu kapłanowi protestację.

[43] W. Müller, op. cit., s. 238.

[44] Zob. ibidem, s. 223.

[45] S. Litak, *Struktura i funkcje parafii w Polsce*, w: *Kościół w Polsce. Wieki XVI–XVIII*, red. J. Kłoczowski, t. II, Kraków 1969, s. 352, 356. Zob. np. kazanie I.K. Herki *O piekle*, w: idem, *Pamiątka kaznodziejskiej pracy…*, Poznań 1751, s. 45; por. kazania T. Młodzianowskiego (*Cztery kazania adwentowe o grzechu*, wyd. A. Syski, Płock 1902).

[46] J. Kłoczowski, *Zakony męskie w Polsce w XVI–XVIII wieku*, w: *Kościół w Polsce. Wieki XVI–XVIII*, red. idem, t. II, Kraków 1969, s. 667.

[47] J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne w dekanacie Nowa Góra w pierwszej połowie XVIII wieku*, „Studia Kościelnohistoryczne", t. II, Lublin 1977, s. 168.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

W porównaniu z Europą Zachodnią misje ludowe były w Polsce zrywem raczej jednorazowym[48]. Niezbędne było jednak, by kaznodzieje nauczyli lud wszystkiego, co trzeba wiedzieć, by osiągnąć zbawienie i aby omówili krótko i jasno, jakich grzechów należy się wystrzegać i jakimi prawdami kierować, by uniknąć kary piekielnej, zwłaszcza że przekaz wiedzy religijnej w domach wiernych odbywał się niekiedy z błędami, które księża kwalifikowali jako herezję[49]. W ramach misji krajowych rozwinął się więc rodzaj duszpasterstwa mocno wyzyskujący tematykę infernalną. Georges Minois nazywa go wręcz „duszpasterstwem strachu"[50]. Tematyka infernalna była popularna w podręcznikach dobrego umierania, traktatach o czterech rzeczach ostatecznych[51], a także w malarstwie (tańce śmierci i sceny Sądu Ostatecznego)[52]. Mocno akcentowano, że diabeł walczy o dusze grzeszników do kresu ich dni. Lęk przed piekłem był wykorzystywany nie tylko jako narzędzie nawracania. Wyraźnie pisze o tym, znany również w Polsce, brat Luis de Granada. „Tłum – według niego – trzeba przerazić i poruszyć, by uczynił wszystko co zechce kaznodzieja"[53].

[48] T. Wiślicz, op. cit., s. 36; zob. szerzej J. Flaga, *Działalność duszpasterska zakonów w drugiej połowie XVIII w. 1767–1772*, Lublin 1986.

[49] O kazaniach w polskim ustawodawstwie synodalnym zob. Z.A. Kliszko, *Kazania katechizmowe w polskim ustawodawstwie synodalnym*, „Ateneum Kapłańskie", 52 (1950), s. 1, 67–72. Zob. też A.J. Zakrzewski, *Kształtowanie opinii publicznej w XVIII w. na przykładzie działalności kaznodziejskiej Michała F. Karpowicza (1744–1803)*, „Przegląd Humanistyczny", R. XXII, 1978, nr 12(159), s. 53–66. O kontrreformacji na wsi zob. T. Wiślicz, op. cit., s. 28–38.

[50] O problemie strachu zob. J.K. Goliński, *Okolice trwogi. Lęk w literaturze i kulturze dawnej Polski*, Bydgoszcz 1997.

[51] Powstawały także bractwa dobrej śmierci, których praktyki wiązały się z propagandą nowej pobożności potrydenckiej. O *ars bene moriendi* zob. B. Rok, *Człowiek wobec śmierci w kulturze staropolskiej*, Wrocław 1995, Historia CXIX, Acta Univ. Wratislav., No 1673, s. 64; M. Włodarski, *Obraz i słowo. O powiązaniach w sztuce i literaturze XV–XVI wieku na przykładzie ars moriendi,* Kraków 1991; idem, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987.

[52] Zob. T. Kulik, *Podłoże ideowe bernardyńskiego obrazu Taniec śmierci w Krakowie*, „Roczniki Humanistyczne", t. 28, 1980, Historia Sztuki, s. 43–58; J. Muczkowski, *Taniec śmierci w kościele oo. Bernardynów w Krakowie*, „Rocznik Krakowski", 23 (1932), s. 120–135.

[53] M. Morán, J. Andrés-Galleo, *Kaznodzieja*, w: *Człowiek Baroku*, red. R. Villari, przeł. B. Bielańska, M. Gurgul, M. Woźniak, Warszawa 2001, s. 165. Por. K. Górski, *Teologia w klimacie lęku*, w: *Studia i materiały do dziejów duchowości*, Warszawa 1980.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Teatralne kazania misyjne były istotnym przejawem życia zbiorowego i szansą pogodzenia się z Bogiem. Misja to także malowidła, odgrywane sceny, masowe spowiedzi i oczywiście cuda. Organizowanie podczas misji procesji pogłębiło cześć dla Eucharystii[54]. Nieprzypadkowo w opisach polskich sabatów z przełomu XVII i XVIII wieku stosunkowo często pojawia się motyw przebijanej szpilkami i krwawiącej hostii. Fakt, że misjonarze pogłębiali zwykle wiarę za pośrednictwem metod powierzchownych i widowiskowych, groził tym, że wierni utożsamią środki z celami katechezy i nie wyjdą poza dosłownie rozumianą cudowność[55]. Barokowy Bóg miał jednak zbyt wiele rysów starotestamentowych, by lekceważyć jego gniew i opowiedzenie się po stronie porządku Boskiego było koniecznością. Nie można było tolerować grzechu u sąsiada, gdyż konsekwencje mogły być nieobliczalne dla całej wspólnoty, zwłaszcza że kształtował się obraz diabła – „duszobójcy".

Jedną z form nauczania religijnego w trakcie misji była spowiedź. Niestety, niemało spowiedników podzielało gminne przekonania ludu. Stan wszechobecności guseł i czarów odzwierciedlają także penitencjały wydawane po uchwaleniu konstytucji 1776 roku. Np. w Kaliszu w 1784 roku został wydany *Sposób krótki jaki kapłani z choremi... mają sobie postępować* zawierający pytania, według których wierni mieli się spowiadać. Zobowiązywał on spowiedników do stawiania wiernym pytań o: 1. samodzielne praktyki zabobonne i czarowskie z przywoływaniem czarta (np. wróżenie), 2. bałwochwalstwo (apostazja), 3. chodzenie do czarownic i wróżek, 4. używanie sakramentaliów do czarów, 5. leczenie z użyciem tajemnych słów i znaków, 6. przyciąganie do siebie ludzi za pomocą czarów (często praktykowane przez oberżystów dla sprowadzania klienteli), 7. wzbudzanie miłości za pomocą czarów, 8. noszenie przy sobie kartek magicznych (charakterów) czy 9. szkodzenie ludziom i zwierzętom za pomocą czarów. Myśliwym osobno zakazywano kontaktowania się z diabłem i czarowania strzelb[56]. Zabraniano im również

[54] J. Flaga, op. cit., s. 159. Cześć dla Eucharystii utrwalały także liczne wówczas bractwa chrystologiczne – to trzecia pod względem liczebności grupa bractw w dawnej Polsce (idem, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku*, Lublin 2004, s. 117).

[55] G. Minois, *Historia piekła*, przeł. A. Dębska, Warszawa 1998, s. 249–250.

[56] Por. informacje o szesnastowiecznych wierzeniach w myśliwców-czarowników w kontekście kazania Jana z Przeworska (1593). Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, Warszawa 1900, s 270.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

utrzymywania guślarzy i nakazywano nie wierzyć w inkluzy oraz nie dawać ich innym ludziom[57].

Problem istniał w całej Europie, na co wskazuje przetłumaczona przez Wojciecha Tylkowskiego *Nauka dla poczynaiącego słuchać spowiedzi, jako się ma zachować z pożytkiem około sakramentu pokuty*, praca popularnego w Polsce Paolo Segneriego. Segneri, a za nim Tylkowski, grzmiał: „Nade wszy[s]tko potrzebuję po spowiedniku, aby był skąpym i ostrożnym w pytaniu o nieczystych grzechach"; „byłoby dosyć na tym, gdyby spowiednik tylko cierpliwie słuchał. Ale nie tak jest"; „Żeby mu się nie trafiło, co onemu malarzowi, który bar[d]zo dobrze malował Helenę, a potymż się w niej sam zakochał. Starać się ma o słowa jak najuczciwsze, a choćby też czasem nie dotknął jakiej okoliczności materialnej spowiedzi, niech się nie frasuje"[58]. Tylkowski zadbał również, by do przekładu dodać załącznik *Z synodu poznańskiego roku 1642 o grzechach i klątwach, od których nie każdy kapłan rozgrzeszyć może.* Wśród wielu innych znalazły się również czary i zabobony[59]. Podobnie jak hierarchii kościelnej, zależało mu, by mało wyrobionym kapłanom odciąć możliwość szerzenia guseł i narażania Kościoła na śmieszność. Rzeczywistość religijna, zwłaszcza wiejskich plebanów, była skomplikowana, co opisał Jan Kracik. Siedząc wiele lat w wiejskiej parafii, wrastali w ludową atmosferę religijną i, ulegając jej w mniejszym lub większym stopniu, tolerowali lub nawet popierali wiele praktyk paraliturgicznych. Przykładem pleban Tenczynka, ks. Świątecki, który choć zwalczał strzygi, gusła i magię leczniczą, w 1706 roku odprawił nabożeństwo z racji

[57] J.P. Dekowski, *Przyczynek do wierzeń i praktyk magicznych w wieku XVIII*, „Prace i materiały etnograficzne", t. VI, Lublin 1947, s. 304. Z drugiej strony zdarzało się, że przekonywano wiernych, iż prace astrologów i astronomów, którzy są zatrudnieni w akademiach, podległych Stolicy Apostolskiej „bez wszelkiej krytycznej być powinny cenzury", z zastrzeżeniem, że uczeni ci nie powinni siebie, lecz Boga, uznawać za nieomylnego (I.K. Herka, *Pamiątka Kaznodzieyskiey pracy…*, Poznań 1751, s. 4).

[58] P. Segneri, *Nauka dla poczynaiącego słuchać spowiedzi, jako się ma zachować z pożytkiem około sakramentu pokuty*, przeł. W. Tylkowski, Wilno 1740, s. 25, 19.

[59] „Grzech tych co się wróżkami, gusłami, przepowiedaniem rzeczy przypadłych bawią, babim zażeganiem, lekowaniem przez gusła, i jakimiżkolwiek zabobonami, i ci co się do takich wieszczków i czarownic udają. A pospolicie w takie sprawy wmieszywa się *Hæresis*. Jako gdy wieszczkowie udają się do mocy szatańskiej i jemu cześć dają, jego wzywają, słów świętych, i rzeczy święconych źle używają". P. Segneri, op. cit., s. 278.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

pewnego snu[60]. Kler nie mógł wyizolować się z religijno-moralnego klimatu epoki.

Protokoły zeznań czarownic z różnych części Korony wspominają o bardziej wstydliwych aspektach życia duchownych. W kamienieckich księgach grodzkich zachował się zapis o popie ze wsi Humieniec, prowadzącym procesję przebłagalną podczas morowego powietrza, który czynnie zachęcał gromadę do samosądu na szlachcicu Michale Matkowskim, podejrzanym o bycie upiorem (1738)[61]. Zarzut ten pospolicie łączono z umiejętnością rzucania czarów. Także niektórzy przedstawiciele okolicznej szlachty zachęcali tłum do spalenia Matkowskiego, obiecując chłopstwu bezkarność – jeden z nich mówił: „palcie go prędko, ja dam sto złotych! ma on nas i dzieci nasze pogubić, wolimy my jego". Inni sprzeciwiali się – niejaki Wyprzyński protestował: „jak to palić szlachcica bez prawa?" Pomimo to Matkowskiego spalono – jego protektorzy, we włościach których gospodarzył, nie zdołali mu pomóc. Poza tym odosobnionym przypadkiem brak innych wzmianek o wysyłaniu szlachciców na stos.

Dla odmiany na Rusi Halickiej pojawiają się zeznania, w których księży obwinia się o najmowanie wiedźm do rzucania czarów na szlachtę. Wspomniana wyżej czarownica z Zabłotowa zeznała: „Gdy się pozywał ksiądz pleban z Panem Kamienieckim, tedym czarowała, żeby przegrał sprawę Pan Kamieniecki, bo mię o to prosił Xiądz"[62]. Maryna Mazurkowa z Bochni oświadczyła zaś, że uczyła się czarów na polu miejscowego kanonika, który zresztą miał jednej z nich dać 1000 złotych, aby zesłała nieurodzaj na zboża[63]. Z drugiej strony wielu duchownych mogło czuć się naprawdę zagrożonymi przez czary, ponieważ czarownice chętnie brały ich na cel, jako osoby obdarzone mocą trudną do pojęcia i poniekąd konkurencyjne.

Choć duchowni stronili od uczestnictwa w procesach o czary zgodnie z zarządzeniami hierarchii, odgrywali poważną rolę w budowaniu atmosfery zagrożenia ze strony złych mocy. Na największą liczbę wzmianek o roli kleru w prześladowaniach czarownic natknęłam się w poznańskich księgach kryminalnych, które odsłaniają wiele nieznanych szczegółów.

[60] J. Kracik, op. cit., s. 179.

[61] Pop zachęcał słowami: „ja do duszy, a wy do ciała, palcie jak nayraniey". V.B. Antonovič, op. cit., nr 55, s. 109 (1746).

[62] W. Semkowicz, op. cit., s. 389 (1656).

[63] K. Kaczmarczyk, *Ze starych aktów. Proces o czary w Bochni 1679 r.*, „Lud", t. XVI, 1910, s. 51.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Oprócz księży, których działalność mieści się w standardach dobrego duszpasterzowania, i którzy rzetelnie słuchali spowiedzi czarownic (1603)[64] lub próbowali ratować życie podejrzanych o czary, stając w ich obronie[65], w poznańskich protokołach pojawiają się księża i zakonnicy, których rola jest co najmniej dwuznaczna. Handel karteczkami z tekstem Ewangelii św. Jana należałoby uznać za jedną z mniejszych przewin, jakiej mógł się dopuścić ksiądz (1592). Niektóre z porad, jakich udzielali szukającym u nich pomocy, były bardziej kontrowersyjne z naszego punktu widzenia. Zdarzało się, że przekonywali zgłaszających się do nich wiernych, że tak długo będą cierpieć z powodu czarów, póki nie umrze czarownica, która rzuciła na nich urok, jak to miało miejsce w sprawie pewnej poznańskiej młynarki, którą niżej szczegółowo omówię. Niektórzy z nich obdarzeni byli najwyraźniej duchem wieszczym, skoro bez udawania się do domów zainteresowanych byli w stanie wskazać miejsca, gdzie podłożono czary lub orzec, że kolejne czary rzuca stale ta sama osoba[66].

Autorytet księży i zakonników w sprawach magii i czarów był ogromny – zdarzało się, że z ich rozkazu szukano czarów po różnych miejscach, kiedy mieszkańcy danego domostwa podejrzewali, że podłożono je u nich. Praktyka ta była bardzo częsta, biorąc pod uwagę rozpowszechnienie handlu sakramentaliami, które kupowano dla zabezpieczenia się przed czarami. Niestety przedmioty te bywały nietrwałe i wykonywane z tandetnych materiałów, więc kiedy znajdowano je później uszkodzone, traktowano je już jako czary szkodliwe. Sprowadzano wówczas egzorcystów do domów, by orzekli, czy domownicy istotnie mają do czynienia z czarami, a ci dokładnie przeszukiwali cały dom[67]. Oni również przewodzili później ceremonii ich spalenia. Ich rola nie kończyła się na tym, egzorcyści byli opiniotwórczy w identyfikacji czarownic. Zaświadcza o tym m.in. zeznanie Petroneli Bartkowej ze wsi Sarnowo

[64] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/662, k. 149.

[65] Np. oskarżona Zofia Papierniczka zeznała: „widział mię chłopiec i udał mię był do dworu, ale mię X. Pleban zastąpił, że nie było nic takowego". AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/643, k. 137 (1669). Także komendarz kłecki próbował uratować kobiety indagowane przez sąd kiszkowski (1761). *Dekret sądu kiszkowskiego z r. 1761*, w: J. Dydyński, *Wiadomości historyczne o mieście Kłecku*, Gniezno 1858, s. 101–103.

[66] Wskazywano zwykle rzadko sprzątane zakamarki, gdzie wpadały różne małe przedmioty.

[67] Zob. np. AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/659, k. 54v (1582).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

(1680). Jej pan, opierając się na zdaniu miejscowego egzorcysty, żądał od kleczewskiego sądu, by ten dał ją na męki, o nic się nie kłopocząc, i zapewnił, że bierze za to całą odpowiedzialność na siebie[68].

Niekiedy egzorcyści angażowali się w spory wśród parafian, które dotyczyły czarów i „strofowali" wspólnie z innymi domniemane czarownice, co skłaniało je do opuszczania miejsca zamieszkania[69]. Egzorcyści poddawali również oskarżycielom idee, że cierpią za sprawą swoich najlepszych przyjaciół, u których często bywają[70]. Tego rodzaju interwencje w życie świeckich były bardzo niebezpieczne dla podejrzanych o czary, zważywszy autorytet, jakim kler się cieszył. Dlatego niektóre z podsądnych, zdając sobie sprawę z opinii, jaka krążyła o nich w otoczeniu, ukrywały się przed egzorcystami, kiedy ci odwiedzali ich państwa (1664)[71]. Obawy tego rodzaju nie były płonne. Jedną z oskarżonych pracodawczyni wyrzuciła z pracy, ponieważ kazała jej to uczynić osoba duchowna (1666)[72].

Okolicznością obciążającą mogło być w oczach ówczesnych np. zwolnienie z pracy u plebana. Wyjaśnienia, że podsądny sam odszedł od chlebodawcy, bo ten nie chciał mu zapłacić, co przecież często zdarzało się w epoce, nie zawsze osiągały zamierzony skutek[73]. Nie sposób nie wspomnieć o tym, że przynajmniej część egzorcystów dopuszczała się na podejrzanych o czary rękoczynów o wyraźnie seksualnym zabarwieniu. Agnieszkę Bednarkową poznański sąd wypytywał w 1664 roku między

[68] Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 208–208v (1680); „Jgmość dalej sobie postępując na exorciscie się fundując [tj. opierając się na jego zdaniu] żądał od urzędu aby mogła być na męki zdana i na sumnienie swoje wszystką sprawę biorąc, obiecując się urzędu ni w czym nie trudzić, owszem i Panu Bogu za wszystko odpowiadać". O specyfice Kleczewa, w tym o uwarunkowaniach majątkowych i sądowych zob. *Dzieje Kleczewa*, red. J. Stępień, Poznań–Konin 1995.

[69] Np. sprawa Anny Paluszki: AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/662, k. 147 (1603).

[70] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/645, k. 88 (1687).

[71] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/643, k. 44–45 (1664).

[72] Ibidem, k. 61–74. O roli egzorcyzmów we wzmacnianiu władzy kleru zob. D.P. Walker, *Demonic Possession Used as Propaganda in the Later Sixteenth Century*, w: *Scienze, credenze occulte, liveli di cultura*, Firenze 1981, s. 237–248; L. Condie, *The Practice of Exorcism and the Challenge to Clerical Authority*, „Access: History", vol. 3, No. 1, Summer 2000, s. 93–102.

[73] Zob. np. AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/643, k. 156 (1669).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

innymi o to „czemu gdy [...] egxorcista [...] na tyłku [cię] paleł jako wściekła przypadłaś zapłonąwszy się”[74].

Czarownicom często zadawano pytania o to, czy spowiadały się ze swoich występków kapłanom. Indagowane przedstawiały rozmaite szczegóły, a niektóre udowadniały oczywiście, że spowiedź czarownic jest niewiele warta. Czarownica przesłuchiwana w Kaliszu zeznała np., że kiedyś spowiadała się, ale ksiądz nie chciał dać jej rozgrzeszenia, tylko nakazał pokutować, więc później nie przyznawała się już do czarów (1580). Przesłuchiwana przed tym samym sądem w 1616 roku, zapytana o spowiedź zeznała, że ksiądz kazał jej wynagradzać szkody ludziom, na których wcześniej rzucała czary[75]. Niektórzy księża wykazywali się większym zrozumieniem dla praktyk zabobonnych. Kiedy jedna z poznańskich czarownic spowiadała się plebanowi z tego, że leczy ludzi, ten jej nie zganił, gdyż posługiwała się „świętymi słowami”[76]. Innej spowiednik poradził, by cierpliwie znosiła pomówienia o czary i plotki i nie reagowała na nie[77].

Uświadomienie sobie przez wiernych realnego zagrożenia ze strony mocy piekielnych i wzmagające się lęki eschatologiczne mogły doprowadzić do większego niż wcześniej spadku poczucia bezpieczeństwa, zwłaszcza że wykrywalność przestępstw pospolitych nie była wysoka w epokach dawnych[78]. To ważka przyczyna nasilenia się prześladowań czarownic w Koronie. Od kiedy zielarki, znachorki, wróżki i czarownice nabrały diabolicznych rysów, stały się dla swego otoczenia poważnym niebezpieczeństwem. Z drugiej jednak strony bogata barokowa obrzędowość religijna dodawała wiernym w trudnych chwilach otuchy i miała

[74] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/643, k. niepaginowana.

[75] B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy o czary w Kaliszu*, Lublin–Łódź 1951, s. 22, 58.

[76] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/662, k. 149 (1603).

[77] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/645, k. 272 (1686).

[78] Por. Edward Hext (sędzia pokoju w hrabstwie Somerset) pisał: „wiem dobrze z własnego doświadczenia w tej służbie, że nawet co piąta osoba spośród tych, które popełniły przestępstwo nie staje przed sądem”, cyt. za B. Geremek, *Przestępstwo a świadomość społeczna we wczesnonowożytnej Europie*, w: *Europa i świat w początkach epoki nowożytnej*, red. A. Mączak, t. 1, Warszawa 1991, s. 47; H. Manikowska, opisując florencki aparat represyjny, twierdzi zaś, że pomimo usilnych starań „ówczesny aparat ścigania i wymiar sprawiedliwości były bezradne wobec zjawiska łamania prawa. [...] Przestępca mógł się wręcz uważać za pechowca jeśli doprowadzono go przed oblicze sędziego, skazano i wykonano na nim wyrok”. H. Manikowska, *Nadzór i represja. Władza i społeczeństwo w późnośredniowiecznej Florencji*, Warszawa 1993, s. 159.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

wiele właściwości terapeutycznych. Dominującą cechą ówczesnej religijności – objaśnia Jan Kracik – był utylitaryzm. Magiczne traktowanie rzeczy i praktyk pobożnych wynikało po części z mankamentów ówczesnej teologii, łatwo przenoszącej twierdzenia o skuteczności sakramentów *ex opere operando* na sakramentalia, po części z dalej jeszcze idącej praktyki kościelnej, polecającej w duchu wiary używać np. poświęconych gromnic, wody czy soli w doczesnych potrzebach[79]. Ludzie nie byli pozostawieni sami sobie – opiekowali się nimi święci, Anioł Stróż, wreszcie Matka Boska w szerokim płaszczu. Ogromną rolę odgrywały procesje, które ofiarowywały wiernym nie tylko atmosferę święta, dawały również możliwość poczucia jedności z większą zbiorowością oraz sposobność do zapomnienia o strachu, a nawet zwycięstwa nad nim[80].

Mniejsza, w porównaniu z Francją czy Niemcami, liczba oskarżonych wydaje się wynikać nie tyle z niewiary w czary, ile z przekonania, że skierowanie sprawy o czary do sądu nie jest najwłaściwszą formą radzenia sobie z czarownicami. Nie można lekceważyć faktu, iż niewielka liczba polskich procesów o czary to także efekt atrakcyjności polskich wzorców kulturowych. Zwłaszcza w zakresie prawa i procedury sądowej nie naśladowano u nas ślepo nowinek z Zachodu, ponieważ wzmacniały one zwykle tendencje absolutystyczne, których w Rzeczypospolitej obawiano się najbardziej – niebezpieczne było tworzenie precedensów nawet w dołach społecznych.

Wyroki

W aż 280 procesach nie jest znany ostateczny wyrok (32,5%). Karę stosu zasądzono zaś w 259 sprawach (30%). Często jednak orzekano różne kary arbitralne, wśród których dominowały wyroki wygnania i ścięcia, a później spalenia zwłok. Skazywano również na grzywnę, chłostę, pokutę kościelną, wykluczenie z cechu czy więzienie. Zdarzały się także przypadki ugody lub ukarania obu procesujących się stron. W 16% spraw

[79] J. Kracik, op. cit., s. 187–188.

[80] J. Delumeau, *Skrzydła anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*, przeł. A. Kuryś, Warszawa 1998, passim.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

uniewinniono oskarżoną/oskarżonego lub ukarano powoda (oszczercę). Wśród 1316 osób oskarżonych o czary życie straciło 558, co stanowi 42% ogółu. Sądy znacznie surowiej wyrokowały w procesach kobiet. Wśród oskarżonych o czary kobiet (1174) skazano na śmierć 535, co stanowi około 45%. W procesach wytaczanych przeciw mężczyznom ginął zaś co szósty oskarżony – wśród 142 oskarżonych skazano na śmierć zaledwie 23 osoby (16%). Wbrew temu, co sugerował Baranowski, według którego 90% oskarżonych trafiło na stos, osoba podejrzana o czary nie stała na z góry straconej pozycji i mogła ujść z życiem. Zaobserwowana przeze mnie częstotliwość zasądzania wyroków śmierci upodabnia zatem Polskę do reszty Europy, gdzie na około 110 000 procesów przypada około 60 000 egzekucji[81]. Baranowski podobnie jak inni starsi przedstawiciele historiografii fascynował się ilością przelanej krwi[82].

Trudno rozstrzygać, w jakim stopniu uzyskana przeze mnie liczba wyroków śmiertelnych jest konsekwencją doboru źródeł – w sądach wielkich miast Korony i sądach wiejskich nie orzekano zwykle kary stosu. Nie wydaje się jednak, by w małych miasteczkach niemal każdorazowo karano czarownice śmiercią. Przeczą temu np. szacunki Anetty Stachoń. W badanych przez nią miejscowościach, tj. Bochni, Wiśniczu i Uściu Solnym, na stos trafiało około 50% oskarżonych o czary[83]. W trzech zachowanych księgach miejskich, które objęła prowadzona przeze mnie kwerenda, i które wypełnione są niemal wyłącznie orzeczeniami w procesach o czary, sytuacja przedstawiała się następująco: w Kleczewie spośród 131 osób oskarżonych o czary skazano na stos przynajmniej 92 (70%)[84], sąd fordoński skazał na stos

[81] B.P. Levack, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, przeł. E. Rutkowski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 33.

[82] Różnica w obliczeniach moich i Baranowskiego może również wynikać z różnego zakresu kwerendy źródłowej. Baranowski skupił się przede wszystkim na księgach sądowych z małych miast Korony. W mniejszym stopniu uwzględnił księgi sądowe wiejskie i z dużych miast, gdzie zapadały łagodniejsze wyroki. Nie wiadomo również, ile procesów Baranowski przeanalizował, nie podał bowiem liczby procesów, z którymi się zapoznał, jego szacunki wskazują jedynie na wartości procentowe.

[83] A. Stachoń, *Wspólniczki diabła. Czarownice z Bochni, Wiśnicza, Uścia Solnego i okolicznych wsi*, „Rocznik Bocheński", t. III, 1995, s. 158.

[84] T. Wiślicz, *Społeczeństwo Kleczewa i okolic w walce z czartem (1624–1700)*, KH, t. CII, 2004, z. 2, s. 37–60; idem, *Religijność wiejska w Rzeczpospolitej szlacheckiej. Problemy i trzy przybliżenia*, „Barok", XI, 2004, 2 (22), s. 108–109.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



60 Spalenie trzech czarownic w Derneburg

92% oskarżonych, a w Nowem karę stosu zasądzono na pewno jedynie w 7 spośród 34 spraw (20,5%)[85].

Zasądzanie kar arbitralnych w niemałej części procesów o czary wskazuje, że postanowienia *Caroliny* wywarły poważny wpływ na orzecznictwo polskich sądów miejskich[86]. W przypadku czarów nieszkodliwych zasądzano niższe kary, o których stosowności decydował sąd. Artykuł CIX *Caroliny* w różnych wersjach stosowali sędziowie na terenie całej Korony. Jego największym popularyzatorem był, jak wyżej wspomniałam, autor *Postępku około karania na gardle,* Bartłomiej Groicki (art. LXVI, *Ci co ludzi trują, jako mają być karani*). Jednak uzależnianie rodzaju sankcji od szkodliwości czarów pojawia się także w *Der alte Kulm* czy w *Praktyce kryminalnej* Jakuba Czechowicza, który w przypadku spraw o czary również opowiadał się za orzekaniem kar stosownych do właściwości i okoliczności czynu.

Analiza rzeczowa niemal 900 procesów pozwoliła w skali kraju uchwycić wyraźną tendencję do zasądzania kary stosu w przypadkach udowodnienia oskarżonej czarów szkodliwych, niekiedy bywa zresztą rozpoznawalna już na pierwszy rzut oka (np. Toruń). Wnioskowanie o całokształcie zjawiska na podstawie nieznacznej liczby źródeł z tej samej kategorii sądów, zwłaszcza jeśli badane miejscowości leżą blisko siebie, a do prześladowań czarownic dochodziło na przestrzeni stosunkowo niedługiego odcinka czasu, może doprowadzić do od-

[85] Obliczenia własne.

[86] Por. M. Mikołajczyk, *Przestępstwa przeciwko religii i Kościołowi w prawie miast polskich XVI–XVIII wieku*, CPH, t. LII, 2000, z. 1–2, s. 232.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



61 Egzekucja czarownic i wynagradzanie łowcy czarownic

miennych zgoła rezultatów. Na pewno wielu sędziów miało poważne braki w wiedzy prawniczej i obca im była teoria prawa, bo niemała część ławników miała kłopoty z czytaniem. Niemniej prawa karnego, którego najpopularniejszym zwodem był *Postępek sądów około karania na gardle* Groickiego, uczono się w Koronie zasadniczo poprzez obserwację uczestniczącą i codzienną praktykę, podpierając się jedynie kodeksami prawnymi. Charakter wyroków z procesów o czary wskazuje, że zawartość rzeczowa przepisów dotyczących karania czarownic była sędziom znana. W niektórych miejscowościach Prus Królewskich i Wielkopolski sądy miały wręcz w zwyczaju podawać podstawy prawne wydawanych orzeczeń. Moje obserwacje wskazują, że polskie polowanie na czarownice było silnie uzależnione od specyfiki lokalnej. Miejscowa praktyka procesowa (zwłaszcza orzeczenia) była bowiem silnie zależna nie tylko od jakości kultury prawnej ławników, ale przede wszystkim od indywidualnej postawy oskarżyciela (często szlachcica) i pojawienia się atmosfery paniki.

Kara wygnania, często dziś uznawana za łagodną, czy kary hańbiące, jak chłosta czy pokuta kościelna, nie były przez ówczesnych uznawane za lekkie. W małych społecznościach lokalnych mieszkańcy w ciągu swego życia obracali się zwykle w grupie liczącej około 150 osób. Życie poza nią było życiem w chaosie, przez to dla przeciętnego członka wspólnoty

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

niewyobrażalne. Wyrzucenie ze wspólnoty bez tzw. „listu dobrego zachowania", wystawionego przez władze miejskie, który zaświadczał, że właściciel dokumentu jest osobą wiarygodną, było w praktyce skazaniem na żebry, a często długą i powolną śmierć. Dlatego zdarzało się, że osoby skazane na wygnanie wracały z powrotem, choć groził za to stos lub krążyły w najbliższym sąsiedztwie opuszczonego przez siebie miasta lub wsi[87]. Oskarżona w Krakowie chłopka, Małgorzata Orkiszowa, choć znajoma radziła jej uciekać ze wsi, kiedy zdechły cielęta i wieprze, którymi się opiekowała w folwarku, odpowiedziała, że „w niczym nie czuje" się winna, nie chce się poniewierać i że woli raczej „pod swoim Państwem głowę położyć"(1745)[88]. Kary hańbiące, które naruszały pełną cześć oskarżonych, uniemożliwiały bądź utrudniały prowadzenie dotychczasowego trybu życia w lokalnej społeczności.

Sądy, wydając orzeczenia, brały pod uwagę sytuację rodzinną oskarżonych. Spektakularny przykład pochodzi z Poznania (1607). Paweł z Kostrzynia zeznawał wówczas o swojej żonie-bigamistce, że od pewnego czasu zarzucano jej nierząd i czarostwo i że atmosfera wokół niej zrobiła się naprawdę groźna, gdy pięć czarownic z Kostrzynia (które spalono) powołało ją o czary. Według jego słów „już na gardło siedziała, alić że z dziećmi chodziła tedy ją na rękojemstwo dano, za którą bracia z Buku ręczeli, zapi<s>sując się na wszystkich dobrach swych, że ją na wiecach blisko przyszłych stawić urzędowi mieli"[89]. Dzięki poręce braci jego żona Jadwiga została puszczona z więzienia wolno.

Znamienne, że w procesach o pomówienie o czary, które odnotowałam po uchwaleniu konstytucji z roku 1776, zakazującej karania czarów śmiercią, nie spotkałam ani jednego przypadku stosowania wobec czarownic tortur i skazywania ich na stos, ścięcie lub wygnanie. Wyjątkiem jest wzmianka o procesie doruchowskim z roku 1783, który nie wiadomo kiedy się odbył. Proces ten od dawna przykuwał uwagę badaczy, dzięki sensacyjnej, dziewiętnastowiecznej relacji naocznego świadka[90], którą ostatecznie zdemistyfikował Janusz Tazbir. Tazbir podkreśla szereg niezgodności, które występują między tajemniczą relacją, datującą ostatnią polską egzekucję czarownic na rok 1775

[87] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, 128v (1644).

[88] AP Kraków, Akta m. Krakowa, sygn. 878, k. 229–230 (1745).

[89] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/664, k. 20 (1607).

[90] X.A.R., *Relacja naocznego świadka o straceniu 14-stu mniemanych czarownic w drugiej połowie 18-go wieku*, „Przyjaciel Ludu", R. II, 1835, nr 16, 17, 18, s. 126–127, 134–135, 138–139.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



62 Czarownik i złe duchy

a informacjami zawartymi w grodzkich księgach ostrzeszowskich[91]. W roku 1783 dokonano w nich wpisu o pozbawieniu wójta i ławników miasteczka Grabowo nad Prosną urzędów przez starostę grabowieckiego za to, że zjechawszy do Doruchowa kazali spalić „sześć kobiet czarownicami mianowanych"[92]. Ławnicy zostali uznani za niezdolnych do wykonywania powierzonych im obowiązków „dla ucalenia ogólnego miasta". Starosta uzasadniał, że ławnicy grabowieccy, udając się na inkwizycję do Doruchowa, skazali na stos „bez przekonania dostatecznego" i udowodnili, że są nieoświeceni. Sprawa trafiła ostatecznie do Asesorii Koronnej, najwyższej instancji odwoławczej dla miast królewskich, ale dalsze jej losy są nieznane i nie wiadomo, czy rzeczywiście wykonano zasądzony wyrok. Jeszcze bardziej wątpliwe są informacje o spaleniu czarownicy z okolic Poznania w roku 1793, spopularyzowane przez pracę Soldana. We wzmiance Soldana brak jakichkolwiek danych pozwalających ją zweryfikować – na jej podstawie nie można ustalić miejscowości, gdzie doszło do egzekucji czarownicy i określić, czy domniemana czarownica zginęła w wyniku samosądu, czy bezprawnego wyroku sądowego. Tę sensacyjną wiadomość Janusz Tazbir słusznie skwitował stwierdzeniem, że wynika z niej jedynie, iż w jakiejś bliżej nieokreślonej miejscowości spalono jakąś anonimową czarownicę. Trudno traktować ją inaczej niż powtórzenie przez Soldana niezweryfikowanej wiadomości.

[91] J. Tazbir, *Z dziejów fałszerstw historycznych w Polsce w pierwszej połowie XIX wieku*, PH, t. LVII, 1966, z. 4, s. 590; idem, *Opowieści prawdziwe i zmyślone*, Warszawa 1994, s. 143.

[92] AGAD, Księgi ostrzeszowskie grodzkie, sygn. 15, k. 458v (1783).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Oskarżeni

Na 1316 oskarżonych o czary aż 1174 osób to kobiety. Mężczyźni stanowią jedynie 10,6% ogółu[93]. Maria Bogucka zwraca uwagę, że wysoki procent kobiet wśród oskarżonych o czary posiada swoje ekonomiczne wyjaśnienie – bardzo szeroka była aktywność ekonomiczna chłopek. Do ich obowiązków należało nie tylko prowadzenie gospodarstwa domowego. Dbały o inwentarz żywy, warzyły piwo, zbierały zioła, przędły wełnę i tkały tkaniny. Kobiety najczęściej uczęszczały na cotygodniowy targ i dzięki nim do gospodarstw chłopskich napływała gotówka[94]. Pracowały również na polu pańskim i stanowiły około połowy czeladzi najemnej. Nie opłacałoby się zatem atakować kobiet, które często z powodzeniem wypełniały zobowiązania chłopskie wobec pana folwarku. Fakt, że to właśnie dzięki kobietom gotówka napływała do gospodarstw indywidualnych, również nie pozostawał bez znaczenia.

Kiedy wierzy się we wszechmoc myśli i magiczny związek pomiędzy człowiekiem a przedmiotem (magia sympatyczna), „pożytek nabytku zależny jest w pewnej mierze od tego, czy związek ten nie będzie szkodliwy dla nowego właściciela". Dlatego przy zakupie i sprzedaży stosowano różne zabiegi, mające na celu zapewnienie dobrobytu kupowanego przedmiotu (zwierzęcia) i uchylenie złych wpływów, które mogłyby mu zaszkodzić. Miały one również na celu wytworzenie nowego związku między kupowaną rzeczą a kupującym, zwłaszcza że nowo nabyte zwierzę było bardzo podatne na uroki. Żal za sprzedaną rzeczą lub zwierzęciem mógł np. sprawić, że nie będą się one darzyć nabywcy, a zwierzę będzie mieć tzw. tęsknoty[95].

[93] Por. proporcje płci wśród oskarżonych na obszarach niemieckojęcznych, np. W. Behringer, *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staaträson in den Frühen Neuzeit*, München 1997, np. w latach 1608–1616 w Bawarii, na oskarżone 203 osoby było 50 mężczyzn.

[94] M. Bogucka, *Białogłowa w dawnej Polsce. Kobieta w społeczeństwie polskim XVI–XVIII wieku na tle porównawczym*, Warszawa 1997, s. 72. O innych argumentach potwierdzających sugestię Boguckiej zob. J. Sondel, *Antyfeministyczny traktat Gabriela Taszyckiego z 1792 roku*, CPH, t. XLV, 1993, z. 1–2, s. 365–377.

[95] Źródła z epoki nie opisują niestety zabiegów stosowanych przez chłopów i mieszczan na targach i jarmarkach, choć stanowiły one stały element życia codziennego. Etnografowie odnotowują jednak szereg takich zabiegów, które nadal używane były w XIX wieku. Konieczne było np. targowanie się, bo bez

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



63 Lichwiarz i diabły

W dotychczasowych badaniach kwestie zbiorowego portretu polskich czarownic raczej nie przykuwały uwagi historyków polskich, bo wiarygodny portret wobec stanu zachowania i charakteru źródeł jest niezwykle trudno stworzyć, by nie narazić się na zarzut nadinterpretacji. Lakoniczność wzmianek sprawia, że trudno ustalić wiek i stan cywilny oskarżonych. Ujęcie statystyczne zaoferował Andrzej Karpiński w odniesieniu do dużych miast Korony, które uzupełniłam o materiały osiemnastowieczne. Domniemane czarownice stanowią niemały procent

niego nabytek nie darzył się. Np. w trakcie dobijania targów uderzano w dłonie, co było wyrazem dążności do zadzierzgnięcia związku z przedmiotem, tym mocniejszego, im mocniej zderzały się ręce kontrahentów. Zwyczaj ten można obserwować jeszcze dziś na targach końskich. Zob. więcej E. Frankowski, *Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego*, „Lud", t. XXIII, 1924, s. 50–111.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

wszystkich przestępczyń odpowiadających przed miejskimi sądami, skoro czary były przestępstwem typowo kobiecym. Aż 80% wszystkich oskarżonych pochodziło ze wsi, co w porównaniu z 52,9% mieszczan oskarżonych o czary w procesach kościelnych z XV i 1. połowy XVI wieku stanowi poważny wzrost i świadczy o coraz lepszej edukacji demonologicznej środowiska wiejskiego. O czary oskarżano przede wszystkim żebraczki, służące, przekupki i osoby ze środowiska przestępczego (np. sutenerki). Rzadziej trafiały się wśród nich mieszczki i zdeklasowane szlachcianki. Oskarżano głównie osoby starsze. Wywodziły się najczęściej (w ponad ⅔) z miejscowości położonych nie dalej niż 70–100 km od serca prowincji[96].

Wbrew obiegowej opinii o szczególnej predyspozycji do czarów Żydów, jako jednej z grup „obcych", wśród niemal 900 procesów o czary pojawiają się o nich pojedyncze wzmianki, w tym jedno oskarżenie o czary Chajki Szmujlichy, której zarzucono zakopanie w gnoju garnka z czarami (Kamieniec Podolski, 1718). Chajka zeznała, że wynajęła ją do tego muzykantka Josiowa, której córkę miał owionąć „zły wiatr", przez co na jej twarzy pojawił się „rumieniec dziwny", zaczęła cierpieć na tęsknoty i odjęło jej apetyt. Josiowa zeznała jednak, że uczyniła tak, sugerując się radami znajomych, które miały nadzieję ulżyć cierpieniom dziewczyny. Zachęcała sędziów, by sami obejrzeli jej córkę i przekonali się o chorobie[97]. Sprawa była jednak niejasna i sąd, po wysłuchaniu stron, postanowił zamknąć Żydówki do więzienia. Ostateczny wyrok w sprawie nie jest znany.

Postać czarownicy przybliżę szczegółowo w rozdziale *Świat czarownic,* zaznaczyć jednak trzeba, że większość domniemanych czarownic stawała na ławie oskarżonych samotnie. Zwraca również uwagę fakt, że czarownice to zwykle osoby samotne. Prawdopodobnie dlatego, że większość z nich oderwana była od większych instytucji społecznych[98]. W procesie o czary oskarżano zwykle 1 lub 2 osoby. Procesy masowe lub łańcuszkowe trafiały się rzadko, np. procesy z 1698 roku z Jadownik, gdzie osądzono aż 17 czarownic[99] lub z Chęcin, gdzie w roku

[96] A. Karpiński, *Prostytutki, złodziejki, czarownice. Z badań nad kobiecą przestępczością w Poznaniu w drugiej połowie XVI i XVII wieku*, „Kronika Miasta Poznania", 1–2 (1993), s. 111.

[97] V. B. Antonovič, op. cit., nr 27, s. 69.

[98] Zob. więcej G.G. Scott, *Cult and Countercult. A Study of a Spiritual Growth Group and a Witchcraft Order*, Westport–London 1980, s. 127.

[99] *Księgi sądowe wiejskie*, t. II, wyd. B. Ulanowski, SPPP, t. XII, Kraków 1921, nr 4929–4939.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

1665 przed sądem stanęło 14 czarownic[100]. Ciekawy jest zwłaszcza ten ostatni przypadek; chęciński sąd ściągnięto do wsi Chełmce, gdzie stawiono wszystkie kobiety oskarżane o czary we wsiach należących do wojewody lubelskiego Jana Tarły. Jednak procesy te trudno uznać za masowe w zestawieniu z zachodnimi, w których oskarżano niekiedy po kilkadziesiąt osób. Polskie polowanie na czarownice miało więc ograniczony zasięg w porównaniu z krajami Zachodu, zwłaszcza Niemcami, Francją i Szwajcarią.

W źródłach procesowych natknęłam się na zaledwie 140 mężczyzn, przeciw którym postawiono zarzut czarów. Okoliczności ich oskarżania niewiele odbiegają od wiązanych zwykle ze światem kobiet, ponieważ w wysuwaniu oskarżeń przeciw mężczyznom pierwszorzędną rolę odgrywają relacje dobrego sąsiedztwa. Z tego właśnie powodu samborski sąd wiceadministratorski nakazał w sprawie o nasłanie złych duchów „miłość sąsiedzką" między stronami[101]. O naruszenie harmonii nie było trudno, zwłaszcza że przejawy działalności diabła dostrzegano w zjawiskach z pozoru zwykłych, np. demolowaniu gruntu sąsiada przez wieprza, który uciekł[102]. Bardzo napięte stosunki mogły również panować między przedstawicielami stanu szlacheckiego a czarownikami pochodzenia chłopskiego. Np. w roku 1731 podczaszy nowogrodzki złożył do sądu grodzkiego w Grabowcu manifestację, że chłop Marcin Strzemecki groził mu czarami i urządzał na niego zasadzki z rusznicą wbrew wcześniejszemu wyrokowi grodzkiemu[103].

Odnoszę jednak wrażenie, że procesy o czary mężczyzn, w większym stopniu niż w przypadku kobiet, związane były z działalnością zawodową. Chodzi zarówno o rywalizację w ramach jednego cechu, jak i paranie się zajęciem, które tradycyjnie wiązano z posiadaniem magicznych umiejętności. Jednym z wielu tradycyjnych męskich zajęć było prowadzenie pasiek, pasterstwo czy kowalstwo. Stąd np. oskarżenia

[100] J. Wijaczka, *Procesy o czary w regionie świętokrzyskim w XVII–XVIII wieku*, w: *Z przeszłości regionu świętokrzyskiego od XVI do XX wieku*, red. idem, Kielce 2003, s. 50–55.

[101] BUL, rkps 547/III, k. 291–291v (1739), Jan Decyk *contra* Staś Wewczyszyn, obaj ze wsi z Brzegów. Inna kłótnia między chłopami we wsi Brzeźno: chłop Hołub grozi czarami. Podobna sprawa zob. AP Lublin, Księgi grodzkie chełmskie, sygn. 150, k. 366 (1752).

[102] AGAD, Księgi radzieckie m. Nieszawy, sygn. 19, k. 270 (1720).

[103] AP Lublin, Księgi grodzkie grabowieckie, sygn. 117, k. 195–196. Interesujące, że w manifestacji brak wzmianki o właścicielu Strzemeckiego.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



64 Peter Breughel Starszy, *Czarownica z Malleghem*

o czary wysuwane przeciw owczarzom[104]. Właśnie wśród tej i podobnych grup zawodowych odnotowuje się wiele oskarżeń o czary. Interesujące zresztą, że w regionach Europy, gdzie dominującą rolę odgrywała kultura pasterska, większość oskarżonych stanowią zwykle mężczyźni. Natomiast w regionach, gdzie większość mieszkańców parała się uprawą roli, ścigano głównie kobiety.

W Koronie i na terenach z Koroną graniczących nietrudno o przykłady oskarżeń mężczyzn pracujących w zawodach tradycyjnie wiązanych z czarostwem. Oto w Białymstoku w roku 1747 podejrzewano o czary pszczelarza Wawryna Dąbrowskiego ze wsi Bagnówki. Ubiegając ewentualne oskarżenie trzech innych pszczelarzy, którzy posądzali go o kradzież pszczół i miodu z pasiek za pomocą czarów, złożył w miejskich księgach białostockich tzw. asekurację. Wawryn przysiągł również, że nie będzie nikomu szkodził na dobytku, pszczołach, zdrowiu i urodzaju[105].

[104] AP Poznań, A. Dispens., sygn. 560, k. 57 (1758).

[105] AGAD, Akta m. Białegostoku, sygn. 1, k. 47 (1747). Oskarżenia o czarowanie pszczół pojawiają się także w księgach wiejskich, zob. T. Wiślicz, *Collectanea ad historiam plebeanorum*, www.collectanea.republika.pl.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Rywalizacja w ramach cechu była przyczyną innej białostockiej sprawy, wszczętej z powodu czarów. W roku 1772 garbarz, Marcin Sielechowski, złożył w księgach miejskich manifestację przeciw swemu dawnemu mistrzowi Fabianowi Wojtulowiczowi i jego żonie: „za zadanie słów niegodziwych w czarostwie" i szkalowanie go, jakoby za sprawą jego czarów miały im pognić skóry. Marcin zaprzeczał posiadaniu umiejętności magicznych. Przyznał tylko, że przez 6 lat był uczniem Fabiana, a kiedy się wyzwolił, ożenił się i poszedł na swoje. Utrzymywali przyjazne stosunki i majster pozwolił mu używać swoich narzędzi do wyprawiania skór, ponieważ chłopak był na dorobku. Marcin tylko raz skorzystał z tej możliwości, później odmawiano mu pomocy. Po pół roku Wojtulowicze zaprosili go do siebie. Majstrowa powiedziała mu wówczas, iż za sprawą jego czarów pogniły im skóry i że pomogła im go zidentyfikować wróżka. Wojtulowicze oszkalowali chłopaka w mieście, przez co, jak twierdził, okryła go wielka hańba. Domagał się więc oczyszczenia swego imienia. Żalił się, że chodził przez ten czas „jak błędny", wreszcie złożył do sądu manifestację[106].

Podobne oskarżenia nie są bynajmniej domeną wyłącznie męską – w Wiśniczu w 1622 roku Zofia zwana Siciarką zarzuciła Tomaszowi Gabońskiemu, że ją zaczarował i z tego powodu nie wiodło jej się w handlu. Sąd jednak uniewinnił mężczyznę, a Zofię skazał za fałszywe oskarżenie na grzywnę i areszt[107]. Warto zaznaczyć, że oskarżenia, do których dochodziło w świecie męskim, do złudzenia przypominały niekiedy te obserwowane zwykle wśród kobiet, co w pewnym stopniu potwierdza tezę, że prześladowania czarownic pojawiały się, gdy informacje ze świata kobiet przeniknęły do świata mężczyzn.

Grupą zawodową podejrzewaną o czary w całej Europie byli żołnierze. O obecności tego rodzaju wierzeń w Polsce zaświadcza np. Charles Ogier, który potwierdza, że krążyła opinia, iż zaczarowanych żołnierzy ani szabla, ani kula się nie ima. Regimentem takich żołnierzy, którzy przybyli z wojska biskupa Passawy, miał dowodzić m.in. pułkownik Ernest Denhoff. Gdańszczanie mieli pełną świadomość, że wielu wieśniaków z okolic Norymbergi uprawia ten rodzaj magii[108]. W Polsce zaś za szczególnie wprawne w czarowaniu broni, zwłaszcza rusznic (by nie strzelały)

[106] AGAD, Akta m. Białegostoku, sygn. 1, k. 107–107v (1772).

[107] K. Kaczmarczyk, *Przyczynki do wiary w czary*, „Lud", t. 13, 1907. Por. sprawę Katarzyny Paprockiej (Biblioteka PAN w Kórniku, rkps 1037).

[108] K. Ogier, *Dziennik podróży do Polski 1635–1636*, cz. 2, przeł. E. Jędrkiewicz, wstęp M. Pelczar, Gdańsk 1953, s. 103–105.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

uznawano czarownice tatarskie. W roku 1609 spalono za to przewinienie kilka Tatarek. Przeciw Tatarkom oskarżonym w roku 1630 wytoczono także zarzut posługiwania się diabelskim pismem (arabskie napisy na monetach)[109]. Wiara w czary w wojsku była w Europie do tego stopnia rozpowszechniona, że w niektórych krajach powstało ustawodawstwo zakazujące żołnierzom czarowania, np. w Szwecji czy Rosji[110].

Z czarów chętnie korzystali złodzieje, wierząc, że w ten sposób łatwiej zapewnią sobie bezpieczeństwo i uchronią się przed pochwyceniem przez aparat sprawiedliwości. Pochwycony w 1601 roku krakowski złodziej, Stanisław Thirowczyk, zeznał mianowicie, że jakaś baba uczyła ich czarów i „panu hetmanowi ratus[z]nimu miała uczynic<z> c<z>oby zdech[ł] jako pies<z>"[111]. Nieomal półtora wieku później inny krakowski złodziej referował rozmowy miejscowego świata przestępczego: „Ja mu mówił: Jakeście się nie bali żeby was nie złapano? On powiedział, że mamy takie ziele, żeby nas nie poszlakowano"[112].

Niektórzy mężczyźni byli oskarżani z powodu posiadania różnych magicznych przedmiotów, jak Jan Wilczek ze wsi Rogi, skazany za posiadanie guślarskiej kości[113]. W Polsce rzadko jednak stawiano mężczyznom zarzut posługiwania się rekwizytami magicznymi lub przygotowywania tajemnych specyfików, choć i takie przypadki odnotowywano[114].

[109] J. Tuwim, op. cit., s. 19.

[110] Zob. np. W. F. Ryan, *The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception?*, „Slavonic & East European Review", vol. 76, No. 1, January 1998, s. 49–84.

[111] AP Kraków, Archiwum m. Krakowa, sygn. 865, k. 182 (1601).

[112] AP Kraków, Archiwum m. Krakowa, sygn. 879, k. 52 (1746).

[113] AGAD, Akta samorządu-sądu wsi Rogi 1531–1778, k. 446 (1697).

[114] Np. CPAHU Lwów, f. 45, op. 1, dz. 231 (57), k. 362 (1664). Poddani wsi królewskiej Łużka Górnego, Bazyli Sauczyk i Tymoteusz Kenio, posądzili szlachcica Bazyla Ilnickiego Łużeckiego o czary przez robienie jakichś tajemnych proszków. AP Przemyśl, Zbiór szczątków zesp. 2, Księga sądowa miasta Trembowli, 1718–1724, k. 49v–50 (1719). Iwan Futyna *contra* Iwan Czenczuk; powód skarży, że oskarżony rozgłasza o nim, że miał jakoby postawić garnek z czarami w cerkwi św. Mikołaja; J. Tuwim, op. cit., s. 18. Żyd z Kowla, Hirszowicz, musiał w 1700 r. złożyć w bóżnicy przysięgę, że kota, należącego do p. Andrzejewicza, otrzebił nie dla czarów lub złości przeciw chrześcijanom, lecz dla ulżenia własnej dolegliwości. *Corpus delicti* został złożony w magistracie kowelskim. Podobnie w Braniewie u oprawcy znaleziono w r. 1770 rękę straconego. Napomniano go i zakazano mu zachowywać członki straconych, które nierozsądny lud używa do zabobonu. Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2797, k. 81 (1770).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Niekiedy do sądów trafiali zawodowi wróżbiarze i kuglarze. Jednego z takich nieuczciwych wydrwigroszów, który przybył z Węgier w roku 1670, kazano stawić na zamek samborski, gdyż oszukał miejscowych na kilkaset złotych[115]. Z drugiej strony specjaliści przynoszący chorym rzeczywistą ulgę w cierpieniu mogli liczyć na życzliwą postawę sędziów. Np. w Elblągu w roku 1751 władze miejskie, po donosie miejscowego proboszcza, poszukiwały ukrywającego się w okolicy opętanego przez diabła człowieka. Po bliższym zbadaniu sprawy sędziowie stwierdzili jednak, że ścigany jest tylko znachorem, który skutecznie leczy ludzi[116]. Wyjątkowo niebezpieczne były zaś oskarżenia łączące elementy zaprzedania duszy diabłu i szkodzenia mieszkańcom. Jednym z nieszczęśników, którym postawiono takie zarzuty był Adam Jarpianek, stróż z Nowej Wsi, którego oskarżono o zaprzedanie się diabłu, magię pogodową i uczestnictwo w sabatach. Zdesperowani zbąszynianie, uznając zatem „podłość i obrzydliwość jego przestępstw za dowiedzioną", skazali go na stos, czyniąc zadość prawu Boskiemu i „ogólnemu" (1654)[117].

Zmierzch scholastycyzmu – zanik procesów w wielkich miastach Prus

Późne nasilenie się prześladowań czarownic w Polsce wynikało w części z pierwszorzędnej roli scholastycyzmu w Polsce, kształtującego poczucie moralności, podczas gdy na Zachodzie w tym samym czasie postępowała coraz dynamiczniej rewolucja naukowa. Nie chcę przez to deprecjonować działań episkopatu, który inicjował wiele pozytywnych przemian w diecezjach. Nie zmienia to jednak faktu, że nakazy hierarchii

[115] BUL, rkps 515/III, k. 93 (1670).

[116] AP Gdańsk, Akta m. Elbląga, sygn. 369, 1/78, k. 261–262, 266 (1751).

[117] M. Adamczyk, *Procesy czarownic w Zbąszyniu*, w: *Wczoraj i dziś powiatu nowotomyślskiego. Jednodniówka*, red. J. Świerzowicz, Nowy Tomyśl 1938, s. 85–86.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

kościelnej często okazywały się bezsilne wobec tej pasożytniczo nastawionej części kleru, która skłonna była żerować na ludzkiej naiwności czy zabobonności i wykorzystywać znaczny popyt na rzeczy święcone. Zjawiska te nie są li tylko wyróżnikiem drugiej fali kontrreformacji. Można je obserwować już w średniowieczu czy w czasie pierwszej fazy reformy trydenckiej, kiedy rozpowszechniony był przykościelny handel charakterami. Każdy, kto dysponował pieniędzmi, mógł kupić od księży karteczki z fragmentami Ewangelii św. Jana, wodę święconą, mirrę czy kadzidło dla celów zabobonnych[118]. Rekwizyty kościelne chętnie np. nabywali poszukiwacze skarbów (1604, 1606)[119]. Z trudem uporano się z problemem nieuczciwych księży, którzy opowiadali wiernym o czarach, zabobonach i upiorach. Jeszcze w połowie XVIII wieku Elżbieta Drużbacka utyskiwała: „Ledwo nie co dzień przechodzące mnichy/ O niczem więcej nadto nie gadają./ Jak się umarli z grobów [...] dobywają,/ Jak z niemi wojnę toczą, jak ich biją,/ Jak się przed nimi w groby wchodząc kryją"[120].

Kryzys starych autorytetów scholastycznych w szkolnictwie zakonnym zaznaczył się mocno dopiero w latach 40. i 50. XVIII wieku, kiedy do pijarskich i jezuickich programów nauczania włączono Galileusza, Kartezjusza, Newtona, Leibniza czy Wolffa[121]. W XVII wieku nowoczesne trendy w nauczaniu filozofii przyrody (fizyki) zapuściły głębsze korzenie jedynie w Gdańsku i Toruniu, ośrodkach opozycji scholastycznej. Choć filozofia przyrody przejmowała strachem, bo uderzała w stary świat postaw i poglądów, intelektualny klimat wielkich miast pruskich, które najwcześniej zaprzestały ścigania czarownic, zmieniał się. W Toruniu

[118] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/640, k. 40–41 (1592).

[119] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 126. O diabelskich skarbach i procesach czarownic zob. B. Poloczkowa, *Cieszyńskie procesy o czary*, „Kalendarz Cieszyński", [R. 6], 1990, s. 69–74. Por. J. Adamczyk, op. cit., s. 223–224.

[120] E. Drużbacka, *Przeciw zabobonom*, w: J. Feldman, *Czasy saskie*, Kraków 1928, s. 179.

[121] J. Kłoczowski, op. cit., s. 664, 667. Szerzej o narastaniu sceptycyzmu wobec wierzeń w czary i czarownice zob. B. Easlea, *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy: An Introduction to Debates of the Scientific Revolution 1450–1750*, Brighton–Atlantic Highlands 1980; C. Vasoli, *Encyklopedyzm w XVII wieku*, przeł. A. Aduszkiewicz, Warszawa 1996, „Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii i idei", red. L. Szczucki, t. 4.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

ostatni proces o czary odbył się w 1635, a w Gdańsku w 1647 roku[122], w czasie gdy zaczynała się dokonywać przebudowa programów nauczania w miejscowych gimnazjach[123]. Żywszy oddźwięk nowoczesnych idei wyraźnie zaznaczy się w miejscowych gimnazjach jednak później, np. w Toruniu w latach 60. i 70. XVII wieku[124].

Mniejsze ośrodki pruskie nadal żywo angażowały się w ściganie czarownic w XVIII wieku[125]. Trudno przesądzać o stopniu podzielania

[122] Procesy gdańskie omówił osobno Szkurłatowski, nie uwzględniając jednak akt gdańskich urzędu Mierzei i Szkarpawy oraz Wyżyn, gdzie również sądzono czarownice: AP Gdańsk, Akta m. Gdańska. Urząd Wyżyn, sygn. 300.4/6, k. 60–61 (1581); sygn. 300.4/14, k. 290–290v, 306–307 (1598), sygn. 300.4/21, k. 210 (1613); Akta m. Gdańska, Urząd Mierzei i Szkarpawy, sygn. 300.2/5, k. 25 (1592); sygn. 300.2/5, k. 54–55v (1593); sygn. 300.2/9, k. 44 (1605); sygn. 300.2/17, k. 5v (1623); sygn. 300.2/17, k. 160, 171 (1623–1624), k. 4–7 (1624), k. 159v–160 (1624); k. 169v–171v (1624); sygn. 300.2/27, k. 251v–252 (1662); sygn. 300.2/32, k. 268v (1669–1671); sygn. 300.2/34, k. 526 (1678); sygn. 300.2/34, k. 1066–1070 (1681). Ciekawe jest zwłaszcza oskarżenie o zabobonne praktyki używane przy połowie ryb: AP Gdańsk, Akta m. Gdańska, Urząd Mierzei i Szkarpawy, sygn. 300.2/11, k. 120v–121, 125v–126v (1613). O zabobonach gdańskich zob. też AP Gdańsk, Akta m. Gdańska. Urząd Wyżyn, sygn. 300.4/21, k. 259v (1613). O dacie ostatniego procesu o czary w Gdańsku zob. wyczerpujące wyjaśnienie D. Kaczora, *Przestępczość kryminalna i wymiar sprawiedliwości w Gdańsku w XVI–XVIII wieku*, Gdańsk 2005, s. 162; zob. też idem, *Władza i przestępcy. Sankcje karne za przestępstwa kryminalne w Gdańsku XVI–XVIII wieku*, w: *Mieszczaństwo gdańskie. Sesja naukowa 21–23 listopada 1996*, red. S. Salmonowicz, Gdańsk 1997, s. 165, przyp. 13.

[123] Zob. AP Toruń, Akta m. Torunia, sygn. Kat. II. VIII – 14 (Inhalt. Die zu Thorn verhängten Criminal Strasen (Register) 1558 bis 1697); K.P. Szkurłatowski, op., cit., s. 227. W roku 1651 gdański profesor Piotr Oelhaff skrytykował i odrzucił logikę scholastyków-tomistów, wobec tego coraz bardziej koncentrowano się na nowożytnym przyrodoznawstwie. T. Bieńkowski, *Nauczanie filozofii w Gdańsku w XVI–XVII w.*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV–XVIII wieku. Zbiór studiów*, red. L. Szczucki, Wrocław 1978, s. 125, 129; S. Salmonowicz, *Nauczanie filozofii w Toruńskim Gimnazjum Akademickim (1568–1793)*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce...*, s. 155.

[124] S. Salmonowicz, *Myśl Oświecenia w Toruniu*, Toruń 1982, s. 20 i nn.

[125] Zob. J. Wijaczka, *Procesy o czary przed sądami miejskim i wojewodzińskim w Skarszewach w końcu XVII i w pierwszej połowie XVIII wieku*, w: *Prusy i Inflanty między średniowieczem a nowożytnością. Państwo – społeczeństwo – kultura*, red. B. Dybaś, D. Makiłła, Toruń 2003, s. 93–95; J.A. Lilienthal, *Die*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

nowoczesnej wizji świata przez elity miejskie Gdańska i Torunia. O ile np. w granicach samego miasta Gdańska nie sądzono czarownic od roku 1647, o tyle poza jego murami urząd Mierzei i Szkarpawy orzekał w tego rodzaju sprawach także w późniejszym okresie[126]. W samym Gdańsku jednak rajcy nie chcieli się angażować w ściganie czarownic.

Z badań Dariusza Kaczora nad przestępczością gdańską XVI–XVIII wieku wynika, że w Gdańsku w całym analizowanym przez niego okresie (1558–1783) czarostwo stanowiło zaledwie 0,5% wszystkich popełnianych przestępstw. Większe znaczenie czarostwo miało w drugiej połowie XVI i pierwszej XVII wieku – charakterystycznym dla całej wczesnonowożytnej Europy okresie prześladowań czarownic. Poziom ujawnionych wówczas przypadków czarostwa utrzymywał się na wysokości od 0,9% (6 przypadków w latach 1558–1599) do 1,3% (9 przypadków w 1. połowie XVII w.) globalnej przestępczości kryminalnej. Zjawisko psychozy prześladowań czarownic nie było więc obserwowane w Gdańsku[127].

Podobnie jak Gdańsk, Toruń zajmuje wyjątkowe miejsce na mapie Rzeczypospolitej pod względem możliwości prześledzenia rozmiarów prześladowań czarownic, ponieważ zachował się regestr wszystkich toruńskich procesów kryminalnych za lata 1558–1697[128], pozwalający na przeprowadzenie miarodajnych badań statystycznych. W ciągu tych 139 lat toruński sąd kryminalny rozpatrzył 688 spraw kryminalnych, wśród których zaledwie 17 to sprawy o czary, podczas gdy w tym samym okresie zapadły 172 wyroki w sprawach o kradzież czy 63 wyroki w sprawach o cudzołóstwo. Procesy o czary stanowią zaledwie

Hexenprozesse der beiden Städte Braunsberg, nach den Criminalacten des Braunsberger Archivs, Königsberg, s. 142. O procesach pruskich zob. też F. Reich, *Hexenprozesse in Danzig und in den westpreußischen Grenzgebieten*, München 1940; J. Muhl, *Zauberei und Hexenaberglauben im Danziger Land*, „Mitteilungen des Westpreußischen Geschichtvereins", Jg. 32, 1933, H. 2; W. Odyniec, *Życie i obyczaje ludu pomorskiego w XVII i XVIII w.*, Gdynia 1966, s. 115–125.

[126] Por. np. AP Gdańsk, Akta m. Gdańska, Urząd Mierzei i Szkarpawy, sygn. 300.2/27, k. 251v–252 (1662); sygn. 300.2/32, k. 268v–269 (1669–1671); sygn. 300.2/34, k. 526 (1678); sygn. 300.2/34, k. 1066–1070 (1681).

[127] D. Kaczor, *Przestępczość kryminalna...*, s. 160.

[128] Akta m. Torunia, sygn. Kat. II. VIII – 14 (1558–1697); pierwszy toruński proces o czary, wpisany w regestr, przeprowadzono w roku 1568 (19 VI). Z rozmowy z archiwistami toruńskimi dowiedziałam się, że spraw odnotowanych w regestrze brak w zachowanych dziś księgach miasta Torunia.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

2,4% ogółu. Wskaźnik procesów o czary nie był więc wysoki – lokalna społeczność nieczęsto decydowała się na kierowanie spraw o czary do sądu. Pierwszy proces odnotowany w regestrze pochodzi z 1568 roku; ostatni z 1635. Przez następne 62 lata, które obejmuje regestr, toruński sąd nie rozpatrywał żadnych spraw o czary. W 9 procesach skazano czarownice na wygnanie lub wygnanie po wcześniejszym wymierzeniu kary chłosty. Zasądzano je zwykle w przypadku podsądnych, którym nie udowodniono zarzutu czarów. W pozostałych sprawach toruński sąd nie okazał się niestety równie łaskawy. W Gdańsku surowiej sądzono czarownice. Wśród 19 procesów z lat 1501–1647, aż 12 zakończyło się wyrokiem śmierci (63%).

Wydaje się mało prawdopodobne, by ławnicy i rajcy toruńscy powrócili do zarzuconej w latach 30. XVII wieku praktyki sądzenia czarownic. Tendencja ta utrzymała się najwyraźniej w XVIII wieku, skoro w roku 1723 Zuzanna Czajkowa, mieszkanka oddalonej o kilkadziesiąt



65 Jan Ziarnko, *Czarownica zabiera dzieci na sabat*, fragment

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

kilometrów od Torunia wsi Mokrz, szukała ratunku u burmistrza Jana Gotfryda Rösnera. Trudno wyrokować, czy takie zachowania zdarzały się często z uwagi na liczbę źródeł epistolograficznych, zachowanych w archiwach miejskich. Jeśliby tak było, oznaczałoby to, że osoby pomawiane o czary w mniejszych miejscowościach szukały ratunku w dużych ośrodkach miejskich, kierując do ich władz listy, wskazujące na ukrywane zwykle przez oskarżycieli motywy wniesienia pozwu. Wspomniana wyżej Czajkowa wystosowała do toruńskiej rady taki oto list:

Wielmożny mi Panie Reyzner Dobrodzieju a Dyrektorze Nasz Miłościwy. Zanoszę płaczliwą suplikę i kondolencją moję pod nogi WMCi Dobrodzieja mego, abyś wejrzał w[eń] ponieważ jestem bardzo zraniona na sercu od Jana Kopytnika, ale nie tylko raną lecz i potwarzą criminalną jestem sprofamowaną (!) a to w ten sposób, iże ten przerzeczony Jan Kopytnik udał mię niesłusznie nie tylko przed sąsiadami naszymi, lecz i postronnymi ludźmi o czarostwo, że ja miałam żonie jego uczynić źle. [...] Która ja nigdy się do tego nie [przy]znam, tylko że wzięt[o] nienawiść na mnie, że taż Janowa Kopytnikowa zażywała [z] mojego przy[j]acielstwa rolą, a niedosyć że jej zażywała niesłusznie, ale ją tyż i jeszcze komu inszemu chciała arendować.
Więc ja na rynku będący w mieście przemówiłam się tylko z nią o to, że to do mnie należy, ponieważ jest z krewności mojej, a ty sobie rządzisz nią. I tak teraz paroksyzmem jakim się zaparła, zmyślający sobie, iże przez mię (!) chorobą złożona jest, a nie uważa sobie tego, że cokolwiek cierpi<e>my to wszystko od Pana Boga znosić powinniśmy, jako to wiele przykładów mamy świętych. [...] Teraz pofumentowawszy[129] sąsiadów naszych do złego argumentu, przymusił żonę Jan Kopytnik, iże mają mieć konfesaty z innego miasta jako mam być powołana, które się nigdy nie pokazują i chcę tego, aby je przed Wielmożnym Dobrodziejem pokazały teraz, o co pokornie suplikuję.
A gdy się pokażą dam się sama winną być męków, lecz gdyby się nie pokazało, patrz i uważ Wielmożny Mci Dobrodzieju co takich z[a] dekret [s]potkać ma, gdyż nie tylko mnie, lecz i dzieciom moim i przy[j]acielstwu [...] nad ranę zadali, i nie tylko mię na fortunie nadwerężyli, lecz i lepiej, aby mi i życie wzięli. Jakoż to i przed by było, że ja uboga si[e]rota dwa razy gorzała. A mnie wdali w to

[129] Por. *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. II, Warszawa 1965, s. 989, hasło „fum", poddawać komu fumu – drażnić, jątrzyć.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

sąsiady, że mię latawiec[130] jakiś miał spalić, gdzie ja się tego usiln[ie] upominała i prawem dochodziła za urzęd[u] pana sołtysa Piotra Szynata, że przez dekr[et] naznaczono mi, że gmin miał płacić, a nie stało się zadosyć. Teraz ja mający nienawiści wielkiej ludzi a sąsiadów naszych, żeby mię [...] i z mojej lichej fortuny jakoby mię poniżyli. Ja zaś nie mając do nikogo ucieczki tylko naprzód do Pana Boga Wszechmogącego, a przy tym do Wielmożnego Pana i Dobrodzieja mego Miłościwego, abyś chciał podać mnie ubogiej si[e]rocie rękę swoję pańską w tak ciężkiej ranie zelżywościej mojej do ulec[z]enia. Ja zaś jako uboga sirota i z dziećmi memi do nóg Wielmożnego Pana i Dobrodzieja rzucam się, abyś jako Pan Miłościwy rozeznał jako t[o] jest [...].
Najni[ż]szą podnóżką wdowa pozostała, Zuzanna Czajkowa, obywatelka mokrzeńska[131].

List wskazuje, że czarownicą zostawało się etapami i dowodzi, że żywy był, poświadczony także w literaturze, stereotyp wdowy, złej gospodyni, parającej się gusłami[132]. Czajkową spotkało gwałtowne zubożenie – jej gospodarstwo dwukrotnie nawiedził pożar, w czym sąsiedzi upatrywali sprawki złego ducha-latawca. W niektórych regionach Polski wierzono, że pożar może być efektem ubocznym częstego przestawania z diabłem[133]. Czajkowa postanowiła oczyścić swe imię

[130] W Polsce brak było jednolitego nazewnictwa istot nadprzyrodzonych. W przypadku Prus Królewskich latawiec to latający demon, skrzat. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, *Kultura duchowa*, Warszawa 1967, s. 676.

[131] AP Toruń, Listy do Rady m. Torunia, sygn. 3458, k. 1019–1021 (1723). Podobne podłoże oskarżeń spotkać można w wielu procesach, np. w sprawie między Reginą Samardiakową a Szczepanem Samardakiem, podanych ze wsi Dąbrówka (ekonomia samborska). Regina zeznała, że przyjęła do siebie na grunt krewniaka swego męża. Szczepan jednak nie zważał na starość ciotki i lżył ją, wraz ze swoją żoną nazywał ją: „Babą, Czarownicą, Siwulą". Wyrokiem sądu wsi Dąbrówki nakazano oskarżycielce dać Samardakowi połowę chałupy i gruntu. Regina odwołała się od tego wyroku i wyrok sądu wiejskiego został skasowany (np. BUL, rkps 547/III, k. 76v–78 (1732)).

[132] Zwięźle wyraziła go np. w *Żeńcach* (1614) Pietrucha: „Rzadka to rzecz na świecie dobra gospodyni,/ Zwłaszcza bez męża rzadko która nie łotryni", Sz. Szymonowic, *Żeńcy*, w: *Dwa nurty literatury mieszczańskiej XVII w. w Polsce*, opr. K. Budzyk i H. Budzykowa, Warszawa 1951, s. 74–75.

[133] Por. uwagi B. Baranowskiego o duchach domowych i podpalaniu przez nie domów, *Specyfika dawnych wierzeń demonologicznych pogranicza polsko-białorusko-litewskiego*, w: *Słowianie w dziejach Europy. Studia historyczne ku uczczeniu*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

przed sądem wiejskim i sprawę wygrała, ale sąsiedzi nie zapłacili jej grzywny. Nie mogła zatem liczyć na ich życzliwość w przypadku pojawienia się oskarżenia o czary. Zdawała sobie sprawę, że sąsiedzi nie poręczą za nią przed sądem, gdyż są jej winni pieniądze. To ważny szczegół sprawy, ponieważ w przypadku postawienia jej zarzutu czarów przed sądem, Czajkowa nie mogłaby znaleźć w gromadzie żadnego współprzysiężnika do złożenia wraz z nią przysięgi oczyszczającej ją z zarzutów i poświadczającej, że jest osobą godną zaufania i dobrą sąsiadką. Jednak zdarzeniem, które zadecydowało o interwencji Czajkowej w Toruniu, było oszkalowanie jej osoby przed całym sąsiedztwem, a także ludźmi postronnymi przez jej sąsiada i kuzyna Jana Kopytnika, który twierdził, że zesłała chorobę na jego żonę. Kopytnik podjął jednocześnie działania na gruncie prawnym – zaczął szukać w okolicznych miastach zeznań, wskazujących Czajkową jako czarownicę („powołania").

Wersja wydarzeń podana przez Czajkową ukazuje drugie dno sprawy. Podejrzana twierdzi, że właściwą przyczyną oskarżenia jest spór między Kopytnikami a nią o użytkowanie ziemi, do której to ona posiada więcej praw z tytułu dziedziczenia, choć uprawiają ją Kopytnikowie. Czajkowa godziła się, by krewniacy z niej korzystali, do chwili, gdy postanowili bez jej zgody wydzierżawić ziemię osobie trzeciej. Doprowadziło to do kłótni między nią a Kopytnikową, która wkrótce potem zachorowała, jednak w przeciwieństwie do kuzynostwa Czajkowa uznała chorobę za dopust Boży, a nie rezultat czarów.

Czajkowa najwyraźniej dlatego zdecydowała się wystosować suplikę do burmistrza Torunia, gdyż dostrzegła, iż jej osoba łączy w sobie nadspodziewanie wiele cech czarownicy: 1. była samotna i już niemłoda, 2. kontaktowała się z diabłem, 3. miała etykietę osoby kłótliwej i 4. przypisywano jej moc zsyłania chorób. Wydaje się zatem, że nie tylko Kopytnik doszedł do wniosku, iż Czajkowa pasuje do portretu czarownicy idealnej. Podejrzana również dostrzegała to niebezpieczeństwo, dlatego zdecydowała się szukać pomocy w Toruniu, gdzie niemal sto lat wcześniej zarzucono prześladowania czarownic.

75 rocznicy urodzin i 50-lecia pracy naukowej profesora Henryka Łowmiańskiego, Poznań 1974, s. 319–320.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Koniunktura na prześladowania?

Trudno bagatelizować wpływ czynników klimatycznych i ekonomicznych na nasilenie polowania na czarownice[134]. Ówczesne lęki i niepokoje są typowe dla społeczeństw agrarnych, w których troska o byt często wiąże się z zagrożeniem ze strony natury. Nie bez kozery badacze zachodni mówią obecnie raczej nie o falach polowania, ale „koniunkturach" na prześladowania czarownic, bo ówczesna gospodarka to przede wszystkim gospodarka rolna, choć posiadająca już cechy gospodarki kapitalistycznej[135]. Także w przypadku Korony trudno uznać za zwykły zbieg okoliczności fakt, że około 60% wszystkich oskarżeń o czary pojawiło się w dzielnicach najbardziej zaangażowanych w ponadlokalną wymianę handlową, gdzie w porównaniu z resztą kraju największą popularność zyskały trendy wczesnokapitalistyczne i oczynszowanie[136]. Intensyfikacja kontaktów gospodarczych i migracje lokalne prowadziły do przekształcania struktur społecznych, co generowało nowe konflikty.

W jak znacznym stopniu wymiana lokalna, a wraz z nią łatwość przenikania wzorców i idei mogła zwiększać szanse wniesienia oskarżenia o czary, wskazuje dysproporcja w liczbie procesów w zachodnich dzielnicach państwa, gdzie zbiorcza teoria czarów była najbardziej znana i gdzie (poza Mazowszem) najlepiej zachowały się źródła. W tak rozległej dzielnicy jak Małopolska (19,8%) jest niemal równa poziomowi

[134] W. Behringer, *Climatic Change and Witch-Hunting. The Impact of the Little Ice Age on Mentalities*, http://www.york.ac.uk/depts/hist/staff/wmb1, zob. też uwagi H.C. Erika Midelforda o magii pogodowej (*Wettermacherei*) i narastaniu oskarżeń na skutek nieurodzaju i klęsk elementarnych, w jego klasycznej już pracy: *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562–1684. The Social and Intellectual Foundations*, Stanford 1972, s. 88–90.

[135] Np. W. Behringer, *Weather, Hunger and Fear: Origins of the European Witch Hunts in Climate, Society and Mentality*, „German History. The Journal of the German History Society", vol. 13, No 1, 1995, s. 1–27.

[136] J. Topolski, *Gospodarka polska a europejska w XVI–XVIII wieku*, Poznań 1977, s. 37. O kapitalizmie agrarnym zob. też J. Rutkowski, *Pańszczyzna i praca najemna w organizacji folwarków królewskich w Prusach za Zygmunta Augusta*, w: idem, *Studia z dziejów wsi polskiej XVI–XVIII w.*, Warszawa 1956, s. 109–126. Zob. też o przechodzeniu na gospodarkę czynszową na terenach, gdzie odbudowa gospodarki folwarcznej była szczególnie trudna (J. Topolski, *Przełom gospodarczy w Polsce XVI wieku i jego następstwa*, Poznań 2000, s. 142).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

procesów z Prus Królewskich (21,1%), terenu o wiele mniejszego, lecz najlepiej rozwiniętego w państwie i niemal dwukrotnie mniejsza od liczby oskarżeń o czary w Wielkopolsce (37,6%). Mieszkańcy małopolskich miasteczek, typowych ośrodków wymiany lokalnej, handlowali niemal wyłącznie z chłopami z okolicznych wsi i idee z Zachodu były wśród nich mniej popularne[137].

Nasilenie polskich prześladowań czarownic przypada na trudny okres w rozwoju ekonomicznym kraju, choć druga połowa XVII wieku nie była nieprzerwanym pasmem klęsk i upadku Rzeczypospolitej na wszystkich płaszczyznach. W przypadku gospodarki, pomimo długotrwałego kryzysu, można by nawet mówić o pewnej stabilizacji od lat 70. w porównaniu z poprzednim okresem. Niemniej jednak ostatnia ćwierć XVII wieku to pasmo nieurodzajów: posuchy, grady, powodzie oraz plagi robactwa, szarańczy i myszy polnych[138]. Nieliczne lata były naprawdę urodzajne (1677, 1679, 1686, 1694), co mogło pociągać za sobą podejrzenia o stosowanie magii pogodowej. Społeczeństwo polskie 2. połowy XVII i 1. połowy XVIII wieku było zapewne bardziej rozdrażnione walką z przyrodą niż w wieku XVI lub na początku XVII, ponieważ rok głodu przypadał wówczas co 4 lata[139]. Mniejsza była również plenność zbóż[140]. Poważne zmiany zaszły również w ustroju rolnym w Koronie i coraz bardziej były widoczne dysproporcje pomiędzy poszczególnymi grupami ludności, co musiało pociągnąć za sobą przemiany społeczne[141]. Wreszcie jedno z najważniejszych zjawisk gospodarczych Polski XVII wieku – agraryzacja miast, która dodatkowo uzależniała byt ich mieszkańców od czynników klimatycznych. Największe koszty tych przemian poniosły najniższe warstwy społeczne, spośród których rekrutowała się większość czarownic i ich oskarżycieli.

[137] A. Głowacka, *Mieszczanki Wojnicza. Sytuacja kobiety w małym mieście w XVI–XVIII wieku*, KHKM, R. L, 2002, nr 2, s. 188.

[138] Zob. S. Namaczyńska, *Kronika klęsk elementarnych w Polsce i w krajach sąsiednich w latach 1648–1696*, Lwów 1937, s. 68–74.

[139] W. Kula, *Czynniki gospodarcze w polskim procesie dziejowym. Sesja naukowa Polskiej Akademii Nauk i Uniwersytetu Jagiellońskiego dla uczczenia tysiąclecia państwa polskiego*, Warszawa 1966, s. 8.

[140] A. Wawrzyńczyk, *Stan badań nad wysokością plonów w rolnictwie polskim XVI–XVIII w.*, KHKM, R. VIII, 1960, nr 1, s. 103–117.

[141] J. Rutkowski, *Historia gospodarcza Polski (do 1864 r.)*, przedm. W. Kula, Warszawa 1953, s. 189–191.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Pomimo to wydaje się, że strach przed powiększającą się populacją czarownic nie narastał wprost proporcjonalnie do lat kataklizmów pogodowych. Czarostwo to zjawisko uzależnione od zbyt wielu czynników jednocześnie występujących, by wystąpiła wyraźna korelacja między tymi zjawiskami. Jakość życia w niemałym stopniu zależała również od kryzysu monetarnego, którego pierwsze przejawy pojawiły się w Polsce w latach 1619–1620, a który zaostrzył się na skutek wojen XVII wieku, i w wyniku którego po kraju krążyła obca, zepsuta moneta[142]. Procesy dewaluacyjne i spekulacja na wymianie pieniądza podważały kredyt i rujnowały drobnych ciułaczy, uboższej szlachty nie wyłączając[143]. W połowie lat 80. załamał się również handel gdański, co w największym stopniu musiały odczuć regiony zorientowane najsilniej na wymianę towarowo-pieniężną, zwłaszcza że pieniądz był szybkim nośnikiem informacji o kryzysie dzięki sieci jarmarków i targów. Wreszcie w gospodarce wiejskiej od lat 60. XVII aż do połowy XVIII wieku uległy obniżce ceny podstawowych artykułów rolnych, co spowodowało brak popytu na artykuły rzemieślnicze z miasta.

Pomimo to już w 2. połowie XVII wieku Polska zaczęła przełamywać marazm gospodarczy, przynajmniej w niektórych regionach. Dlatego odbudowujący się po zniszczeniach wojennych kraj był pomimo wszystko łakomym kąskiem dla zaborców. Z drugiej strony fakt, że nowoczesne przemiany gospodarcze objęły w Koronie stosunkowo niedużą grupę mieszkańców, tłumaczyłby w pewnej mierze niski, w porównaniu z krajami Zachodu, poziom prześladowań czarownic. Teza ta wymaga jeszcze badań źródłowych na polskim materiale, zdarzają się jednak zeznania czarownic, z których wynika, że oskarżenia o czary były konsekwencją zatargów związanych z płatnościami w pieniądzu lub odmowy pożyczki albo jałmużny.

Gotówka bywała przedmiotem sporu w sprawach o czary już w XVI wieku. Oto w 1592 roku w sądzie Mierzei i Szkarpawy chłop ze wsi Narmel oskarża drugiego o wyłudzenie pieniędzy za pomocą czarów[144].

[142] Zob. R. Rybarski, *Skarb i pieniądz za Jana Kazimierza, Michała Korybuta i Jana III*, Warszawa 1939. Być może za kryzysem, który widoczny był w Polsce w końcu XVII wieku, podobnie jak w innych krajach, stał ogólnoeuropejski głód pieniądza. J. Topolski, *Narodziny kapitalizmu w Europie XIV–XVII wieku*, Poznań 2003, s. 149–150.

[143] A. Wyczański, *Polska Rzeczą Pospolitą Szlachecką*, Warszawa 1991, s. 306, 309.

[144] AP Gdańsk, Akta m. Gdańska, Urząd Mierzei i Szkarpawy, sygn. 300.2/5, k. 25 (1592).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



66 Diabeł w zamian za Księgę Światłości (Ewangelię) wręcza Księgę Ciemności

Brak pieniędzy był zresztą jedną z głównych przyczyn kontaktowania się z diabłem, szukania zakopanych skarbów i podpisywania cyrografów jeszcze w XVIII wieku. Jeden z takich procesów wydał Władysław Semkowicz. Na rozkaz zamku tarnopolskiego przeprowadzono mianowicie indagację w sprawie znalezienia pieniędzy w chlewku Wojciecha Kurasza, które jakoby miały zakopać czarty[145]. W roku 1624 w podkrakowskim Kazimierzu oskarżono służącą, że za pomocą miłosnych czarów wyłudziła od zakochanego w niej młodzieńca 333 złote[146]. Jacek Wijaczka omówił proces innej dziewki służebnej, która kazała udusić wołu gospodarza, gdy nie chciał jej zapłacić za pracę, a niejakiemu Kępce udusiła jałowicę, bo nie chciał jej pogłównego odpuścić (1692)[147].

Mający nadzieję na szybkie pozyskanie gotówki łudzili się, że zapisanie duszy diabłu skończy ich problemy z biedą i długami. Wyobraźnia nie próżnowała. Walenty Musiałowski z Poznania, kiedy potrzebował pieniędzy na piwo, a był już zadłużony w kilku miejscach, przywoły-

[145] W. Semkowicz, op. cit., s. 390 (1713).

[146] AP Kraków, Archiwum m. Kazimierza, sygn. 267, k. 206 (1624).

[147] J. Wijaczka, *Proces o czary we wsi Młotkowo w 1692 roku. Przyczynek do polowania na czarownice w Rzeczypospolitej XVII wieku*, ORP, t. XLVIII, 2004, s. 169.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

wał go słowami: „Wzywam cię czarcie przeklęty. Przybądź do mnie, pi[e]niędzy mi dej, zapiszęć się. Oddam ci duszę moję". Diabeł nie pojawił się od razu i Musiałowski położył się spać. Kiedy się obudził, zobaczył człowieka w czerwonych niemieckich szatach, którego uznał za diabła. Domniemany diabeł odezwał się: „No słuchaj, wzywałeś mnie. Zapiszesz mi się? Dam ci pi[e]niędzy". Po podpisaniu cyrografu i wyrzeczeniu się Boga przez Walentego Musiałowskiego czart pokazał mu pieniądze, które ukazywały się w ziemi. Niestety Musiałowski wezwał niebacznie imienia Boga, Najświętszej Marii Panny oraz świętego Walentego i pieniądze zniknęły[148].

Kłopoty z pieniędzmi chyba najbardziej uosabiały żebraczki i proszące o wsparcie sąsiadki. Stan zagrożenia, jaki mogły wywoływać, plastycznie opisał wędrujący po Pomorzu Szczecińskim podróżnik Giacomo Fantuzzi (1652):

> Wiedźmy [...] najczęściej są bardzo stare i w biedzie wielkiej, siadają przy drogach publicznych prosząc o jałmużnę. Ostrzegam, że odmawiać im tego nigdy nie wolno, jako że brzydkie żarty ich się trzymają i za sprawą swych czarów wiele nieszczęść na biednych podróżnych sprowadzają. Mówiło mi kilku przewoźników, że kiedy jałmużny takim staruchom nie dawali, bo nie wiedzieli, że to wiedźmy, zawsze w drodze koń im ustał albo okulał, co się nie zdarzało, kiedy jałmużnę dali. Słudze memu Martinowi, Niemcowi, zdarzyło się na Pomorzu zanim do Szczecina dojechaliśmy, iż wiedźma pewna poprosiła go o jałmużnę mówiąc, iż jeśli miłosierdzie jej okaże, syn Abrahama tegoż dnia szczęście jakoweś na niego ześle, w przeciwnym zaś razie, jeśli jej nic nie da, nieszczęście go spotka[149].

Problemy tego rodzaju obecne były w całej ówczesnej Europie, w której narastał kryzys dobroczynności. Znękana wojnami, epidemiami i głodem ludność masowo migrowała. Wzrosła liczba ludzi luźnych, żyjących poza sztywnymi normami stanowymi. Coraz rzadziej widziano w żebrakach gwarancję zbawienia, co zapewniała dawana im jałmużna. Z symulujących bab i dziadów proszalnych oraz fałszywych „wilkołków" drwiła w XVII wieku polska literatura sowizdrzalska[150]. Publicystyka

[148] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/651, k. 46–47

[149] G. Fantuzzi, *Diariusz podróży po Europie (1652)*, przekład i wstęp W. Tygielski, Warszawa 1990, s. 69–70.

[150] Np. *Peregrynacja dziadowska*, w: *Literatura mieszczańska w Polsce od końca XVI do końca XVII w.*, opr. K. Budzyk, H. Budzykowa, J. Lewański, Warszawa 1954, s. 252–253: Klimek: „Abo czasem imę wyć za cudzą oborą/

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

2. połowy XVIII wieku nadal rozbrzmiewała skargami na uprzykrzających życie żebraków, włóczęgów i próżniaków, którzy „na letki się chleb poświęcają i cudzego potu krwawego szukają". Dobroczynność rozumiana jako gałąź polityki społecznej wynikała z całkowicie zmienionego stosunku do człowieka ubogiego. Ludzie oświecenia zwiększają wysiłki podjęte jeszcze w renesansie w celu zlikwidowania próżniactwa, skrywającego się pod maską żebrów – ubodzy, zdrowi i w pełni sił m u s z ą pracować[151]. Dlatego oświeceniowa dobroczynność, z większą niż kiedykolwiek wcześniej determinacją, zmierzała do dobrowolnego lub przymusowego uproduktywnienia marginesu społecznego.

Miłosierdzie to jedno z kluczowych pojęć Biblii, ale też pewna szczególna postawa człowieka wobec bliźnich. Nie jest to tylko kategoria moralna, jest to również kategoria społeczna. Miłosierdzie jest bowiem elementem istniejących społecznych struktur i funkcjonowania społeczeństwa[152]. W społeczeństwie wczesnonowożytnym nie wszyscy zasługiwali na bezkrytyczne współczucie nawet w świetle doktryny katolickiej. Piotr Skarga przestrzegał nawet, że dając jałmużnę fałszywym żebrakom, wierny może przyczyniać się do szerzenia się nadużyć, lenistwa czy pijaństwa i stawać się współwinnym ich grzechów[153]. Kwestia opieki społecznej, zwłaszcza szpitalnictwa, żywo była jednak poruszana przez kolejne synody. W okresie potrydenckim akcją charytatywną starano

Jak wilkołek, to oni strachu sie nabiorą./ W skok do połcia, wyślą mi sztukę mięsa dużą,/ A porwano Walkowi, niechaj diabli służą". Wreszcie Wilkołek wyznaje: „Będę sobie używał jako jaki książę,/ Ogon wilczy, kosmaty, u zadku uwiążę" (s. 258).

[151] Szerzej zob. *Charitas. Miłosierdzie i opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, red. U. Augustyniak, A. Karpiński, Warszawa 1999; ciekawe uwagi o powiązaniach między pracowitością a dobroczynnością zob. także N. Assorodobraj, *Początki klasy robotniczej. Problem rąk roboczych w przemyśle polskim epoki stanisławowskiej*, Warszawa 1966, s. 238–248. Zob. też J. Tazbir, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987, s. 145–146.

[152] A. Wyrobisz, *Misericordia pestis tempore. Postawy i zachowania w czasie zarazy w Polsce nowożytnej (XVI–XVIII w.)*, w: *Charitas. Miłosierdzie ni opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, red. U. Augustyniak, A. Karpiński, Warszawa 1999, s. 209.

[153] S. Obirek, *Koncepcja miłosierdzia w pismach księdza Piotra Skargi JS*, w: *Charitas*..., s. 25.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



67 Wczesne wyobrażenie sabatu

się zainteresować wszystkich wiernych poprzez specjalne wychowanie w miłosierdziu chrześcijańskim[154]. Ale zgodnie z zaleceniem synodu piotrkowskiego z 1607 roku starano się utrzymywać tylko „własnych ubogich", tj. z własnej parafii.

W obliczu śmierci głodowej kobiety gotowe były podjąć ryzyko śmierci na stosie, grożąc nielitościwym sąsiadom ponurymi konsekwencjami nieokazania im miłosierdzia. Sypiące pogróżkami staruchy budziły jednak nie tyle politowanie dla ich lichego losu, ile przerażenie i chęć eliminacji. Budowanie atmosfery strachu wokół siebie, jako strategii przetrwania, było najwyraźniej efektywną techniką zabezpieczania sobie bytu i najczęściej groziło zapewne jedynie paroma kuksańcami.

Niekiedy żebraczki starały się kompensować poniewierkę w sposób, który budził powszechny sprzeciw. Oto w Bydgoszczy służąca Anna zeznała, że kiedy pewnego razu baba-żebraczka trafiła na smażenie pączków u jej pani, nie chciała ich zjeść w sieni, ale koniecznie w izbie przy stole. Zastraszona mieszczka uległa obydwu prośbom, nie tylko

[154] B. Kumor, *Opieka społeczna Kościoła w świetle ustawodawstwa synodalnego w Polsce (do 1795)*, w: *Charitas*..., s. 15–16.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

nakarmiła babę, spełniła również marzenie o godnym sposobie jej traktowania (1658)[155]. Niekiedy zaczarowani w swoim mniemaniu ludzie długotrwale znosili dyskomfort psychiczny, latami stykając się z osobami, które podejrzewali o rzucenie na nich uroku. Sytuację taką opisał w Nieszawie niejaki Tatarowic, który zapewniał sąd, że już dawno postarałby się, aby spalono jego sąsiadkę Górską, gdyby nie był przekonany, że zadała mu kołtun (1720)[156].

Część domniemanych czarownic sprawnie wykorzystywała strach dla zapewnienia sobie bezpieczeństwa i ludzie woleli zwykle schodzić im z drogi i unikać ich. Zaświadcza o tym chociażby zeznanie Andrzeja Pyska z Kleczewa (1734). Pysek utrzymywał, że przed czarownicą Reginą Żurkową skryła się w jego domu opętana za sprawą czarów Katarzyna oraz jej matka. Kobiety zaszły do niego, gdy spostrzegły na ulicy Żurkową, którą powszechnie podejrzewano o nasyłanie diabłów. Zdesperowana matka wyjaśniła mu wówczas krótko, że m u s z ą się u niego schronić przed tą „niegodnicą", by nie wpaść w jeszcze większe kłopoty[157].

***

Zasadnicza różnica w rozkładzie procentowym prześladowań czarownic w obliczeniach moich i Baranowskiego widoczna jest zwłaszcza w liczbie przeprowadzonych procesów w trakcie wielkiej wojny północnej, czy też bardziej precyzyjnie w pierwszym ćwierćwieczu XVIII wieku. Według moich obliczeń procesy o czary z tego okresu stanowią 19,6% wszystkich procesów, co wskazywałoby na spadek zainteresowania społeczeństwa procesami o czary wobec 25% z lat 1676–1700. Zestawienie Baranowskiego wskazuje zaś, że w ostatnim ćwierćwieczu XVII wieku wszczęto 23% procesów, i że w latach 1701–1725 nastąpił wzrost ich liczby do poziomu 32%[158]. Być może wielka wojna północna i związane z nią straty oraz zniszczenia wojenne w połączeniu ze stratami z tytułu upadku handlu i produkcji odwróciły uwagę społeczeństwa polskiego od prześladowań czarownic. Być może różnica ta wynika

[155] *Procesy o czarnoksięstwo i zabobony w Bydgoszczy. Przyczynek do dziejów czarownictwa w Polsce*, wyd. Z. Malewski, „Przegląd Bydgoski", R. IV, 1936, z. 1–2, s. 77. O problemie żebractwa zob. np. A. Karpiński, *Pauperes. O mieszkańcach Warszawy XVI i XVII wieku*, Warszawa 1983, s. 298–299.

[156] AGAD, Akta radzieckie m. Nieszawy, sygn. 19, k. 267.

[157] Zob. Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 72–78.

[158] B. Baranowski, *Procesy...*, s. 29.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

jedynie z różnego zakresu kwerend źródłowych. Trudno tę kwestię przesądzać, gdyż nie badano jeszcze w odniesieniu do Korony powiązań między problemami ekonomicznymi a konfliktami i przemocą ludową o charakterze religijnym[159].

W literaturze przedmiotu od dawna toczy się spór o wpływ działań wojennych (często zresztą połączonych z epidemiami) na rozwój bądź hamowanie polowania na czarownice. W przypadku Polski brak jest prostej korelacji między okresami epidemii a nasilaniem się procesów o czary[160]. Wysoka liczba procesów przeprowadzonych w trakcie wielkiej wojny północnej nie pozwala do końca odrzucić tezy Robina Briggsa, że spirala lęku raczej od razu znajduje ujście we wzrastającej liczbie procesów o czary[161]. Przypadek Potopu, po którym nieznacznie nasiliły się prześladowania czarownic, potwierdzałby zaś tezę H. Pohla, że wojny i inne klęski elementarne okresowo wyhamowują polowanie na czarownice, a dopiero później społeczeństwo intensyfikuje ich ściganie[162]. Sytuacja taka miała np. miejsce w Poznaniu w roku 1660 w sprawie przeciw akuszerce, Reginie Śpiewaczce, wytoczonej przez majętną młynarkę. Nie tylko wstąpienie wojsk szwedzkich odwlekło skierowanie sprawy do sądu, oskarżycielka miała również problem ze znalezieniem odpowiedniego sądu do osądzenia czarownic, co wyraźnie obrazuje jej zeznanie: „przed Szwedami udałam się do urzędu S. Wo[j]cieskiego.

[159] Por. N. Zemon Davis, *Rytuały przemocy*, przeł. J. Kurczewska, ORP, t. XXX, 1985, s. 33–53. Na gruncie polskim kwestię powiązań między sytuacją ekonomiczną a zachowaniami społecznymi sygnalizowała M. Bogucka, *The Monetary Crisis of the XVIIth Century and its Social and Psychological Consequences in Poland*, „The Journal of European Economic History", Vol. 4, No 1, Spring 1973; Z. Sadowski, *Rozprawy o pieniądzu w Polsce pierwszej połowy XVII w.*, Warszawa 1959; idem, *Pieniądz a początki upadku Rzeczpospolitej w XVII w.*, Warszawa 1964.

[160] Por. A. Karpiński, *W walce z niewidzialnym wrogiem. Epidemie chorób zakaźnych w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku i ich następstwa demograficzne, społeczno-ekonomiczne i polityczne*, Warszawa 2000, s. 277–278.

[161] Zwolennikiem tej tezy jest np. znakomity brytyjski znawca tematyki czarów R. Briggs, *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, London 1996, s. 306 i n.

[162] H. Pohl, *Hexenglaube und Hexenverfolgung im Kurfürstentum Mainz. Ein Beitrag zur Hexenfrage im 16 und beginnenden 17 Jahrhundert*, Stuttgart 1988, s. 373; teza Pohla sprawdzałaby się natomiast w przypadku nasilenia się prześladowań czarownic po zakończeniu Potopu.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Tam, isz (!) na takowym sąd nie znał się prawie, chcieli tę sprawę na Chwaliszewa odesłać, a wtym napadł nieprzyjaciel, i tak poniechać prawa musiałam”[163].

12-lecie wojen w połowie XVII wieku nie bardzo zwiększyło liczbę procesów, choć długofalowo przyczyniło się do narastania postaw ksenofobii i nieufności w stosunku do szeroko rozumianej kategorii „obcych”, zwłaszcza że w XVII wieku drastycznie zmniejszyła się ludność kraju: Mazowsze – 64%, Pomorze – 60%, Podlasie – 50%, Wielkopolska – 42%, Małopolska – 27%[164]. Osobiście odnoszę jednak wrażenie, że koncentrowanie się na datach konfliktów zbrojnych (zwłaszcza datach ich zakończenia) odwraca uwagę od zasadniczego problemu związanego ze skutkami wojen (czy epidemii) – stopnia naruszenia równowagi ekonomicznej gospodarstwa domowego, a więc środowiska, gdzie powstawała większość oskarżeń. Kołem zamachowym rozkręcającym rodzinne gospodarstwo i metodą umożliwiającą zdobycie żywności, gotówki lub narzędzi było wyprzedawanie tego, co jeszcze pozostało. Według szacunków Witolda Kuli zgromadzone zapasy starczały zwykle na 2 lata[165], co wyjaśniałoby do pewnego stopnia opisywane w literaturze niewielkie, zwykle dwu-, trzyletnie opóźnienie prześladowań czarownic po zakończeniu konfliktów wojennych.

Jeśli jednak wojna nadwerężyła zasoby gospodarstw domowych do tego stopnia, że nie pozostawało nic do sprzedania, by zabezpieczyć egzystencję rodziny, szerzące się wokół ubóstwo mogło doprowadzić do szukania kozła ofiarnego jeszcze w trakcie trwania wojny. Społeczeństwo dysponujące większymi zapasami dóbr i żywności, w którym frustracja narastała wolniej, miałoby raczej tendencję do odreagowywania przeżyć wojennych nie niepokojone już przez obce wojska. Przypadek Potopu i wielkiej wojny północnej wskazuje, jak ważna jest wzajemna korelacja czynnika religijnego i ekonomiczno-społecznego – życie społeczne to system wewnętrznie powiązany, w którym granica między światem gospodarki a światem kultury jest pozorna[166]. Druga faza reformy try-

[163] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/642, k. 100.

[164] J. Topolski, *Narodziny kapitalizmu w Europie XIV–XVII wieku*, Poznań 2003, s. 177.

[165] Zob. szerzej o gospodarce chłopa pańszczyźnianego: W. Kula, *Teoria ekonomiczna ustroju feudalnego*, Warszawa 1983, s. 75–82.

[166] J. Kochanowicz, *Rozwój gospodarczy Polski XVI–XVIII w. na tle twórczości Witolda Kuli*, w: W. Kula, *Rozwój gospodarczy Polski XVI–XVIII w. Wstęp metodyczny*, Warszawa 1993, s. 5–6.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

denckiej z przełomu XVII i XVIII wieku skatechizowała społeczeństwo na tyle gruntownie, że nie miało ono większych trudności z wyszukaniem we wspólnotach lokalnych jednostek, które przyjęły służbę u diabła.

Ostatnie procesy

Kwestią ostatnich procesów o czary zajmował się niedawno Jacek Wijaczka, który starając się odtworzyć zanik tego zjawiska w Polsce przyjął inne niż ja założenia, co wywarło decydujący wpływ na odmienny obraz szkicowany przez niego i przeze mnie. Wijaczka przedstawia zanik prześladowań czarownic, nie respektując zmian terytorialnych państwa, oddziałujących przecież na działanie terenowego aparatu sprawiedliwości[167]. Interesują go wszelkie zachowania agresywne przejawiane wobec czarownic, włącznie z przypadkami pławienia i samosądów. Przedmiotem mojej analizy są zasadniczo procesy o czary, które prowadziły sądy świeckie, z jednoczesnym respektowaniem zmian granic Korony, by uchwycić zainteresowanie zjawiskiem polskiego aparatu sprawiedliwości. Dlatego w statystyce polskich procesów, którą się posługuję, nie uwzględniłam samosądów i tych procesów o czary, do których doszło na ziemiach, utraconych przez państwo w wyniku zmian terytorialnych i które znalazły się pod wpływem obcej jurysdykcji.

Na początku XVIII wieku maleje liczba oskarżeń o czary w dużych miastach Korony, ale zjawisko to nie było spowodowane powszechnym brakiem wiary w czarownice. Np. w Poznaniu w roku 1708, w którym doszło tylko do jednego procesu o czary, świadek Andrzej Klebat zeznał: „u nas w Poznaniu tego pełno"[168]. Zwłaszcza niższe warstwy społeczne były przekonane o realności czarów. Wydaje się więc, że główną przeszkodą we wszczynaniu tego rodzaju spraw w sądach dużych miast Korony była niechęć urzędników magistrackich, którzy mieli odwagę zachować większą bezstronność i rzadziej szafowali torturami. Nieba-

[167] J. Wijaczka, *Procesy o czary w Polsce w dobie Oświecenia. Zarys problematyki*, „Klio", 2005, nr 7, s. 17–62.

[168] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/647, k. 167 (1708).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

gatelną rolę odgrywały również koszty procesowe, które w większych ośrodkach miejskich opiewały na wyższe sumy niż w prowincjonalnych miasteczkach. Sądy w różny sposób próbowały się uporać z tym problemem – np. w Kamieńcu Podolskim koszty tortur pokrywano z czopowego (1716)[169].

Wszczynając proces trzeba się było liczyć z pokryciem szeregu kosztów. Trzeba było pokryć koszty wyżywienia aresztowanych, strażników więziennych. Wójtowie dostawali wynagrodzenie za przeprowadzenie rewizji w domu podsądnej. Opłacano również sługę, który wiązał czarownice do pławienia i chłopów, którzy przygotowywali stos. Największa jednak kwota przypadała katu i jego pomocnikowi. Osobną grupę wydatków stanowiły koszta przejazdów i opłaty dla sekretarza za sporządzanie odpowiednich pism. W śląskim Bytomiu trzeba było za te wszystkie usługi zapłacić 21 złotych, co w roku 1649 stanowiło równowartość dwóch wołów[170]. Zaś na Mazowszu na początku XVIII wieku osoba, która chciała oskarżyć czarownicę ze skutkiem śmiertelnym, musiała odłożyć 10 złotych na stos drew i 30 złotych na kata[171].

Poza Prusami Królewskimi sprawy o czary zupełnie zanikły w dużych miastach Korony dopiero w XVIII wieku, ale na długo przed uchwaleniem konstytucji 1776 roku. Np. w Poznaniu ostatni znany mi proces

[169] V.B. Antonovič, op. cit., nr 22, s. 66.

[170] Wynagrodzenie sędziów w procesie o czary na podstawie rachunku sądu bytomskiego, jaki się zachował z 1666 r. U. Szumska, *Przyczynek źródłowy do procesów o czary*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu", Historia, Nr VIII, 1971, s. 79–80 (o bytomskich procesach o czary zob. też U. Szumska, *Przyczynek źródłowy do praktyk sądowych w XVII-wiecznym Bytomiu*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu", Historia, Nr XI, 1972). Podobnie Baranowski wspomina o kobiecie, która w trakcie kłótni wołała do drugiej: „dwie krowy na cię odłożę, a dam cię spalić czarownico"; B. Baranowski, *Procesy...*, s. 85, przyp. 14. W wielkopolskim Kobylinie kat za spalenie czarownicy dostawał 10 złotych (Józef Łukaszewicz, *Krótki historyczno-statystyczny opis miast i wsi w dzisiejszym powiecie krotoszyńskim od najdawniejszych czasów aż po rok 1794*, Poznań 1869, s. 76). Zob. też *Palenie czarownic w Chełmnie (1638–1684). Zapiski z ksiąg rachunkowych miasta Chełmna, dotyczące wydatków związanych z więzieniem, badaniem, sądzeniem i paleniem na stosie czarownic*, w: *Ziemia Chełmińska w przeszłości. Wybór tekstów źródłowych*, red. M. Biskup, Toruń 1961, s. 150.

[171] Z. Lasocki, op. cit., s. 10.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

o czary odbył się w roku 1758[172], a kontrakt kata z miastem Poznań z roku 1763 nie zawiera już taksy za spalenie czarownicy[173]. Podobnie w Lublinie (1732)[174], Kamieńcu Podolskim (1749)[175], Krakowie (1757)[176] i Lwowie (1758)[177]. W okresie tym w niektórych, zwłaszcza bardziej rozwiniętych rejonach, oskarżycielom trudno było znaleźć sędziów chętnych do orzekania w sprawach o czary. Trudności takie napotkali np. w roku 1761 bracia Szeliscy, panowie dziedziczni podgnieźnieńskiego Gorzuchowa, kiedy chcieli osądzić za czary 10 poddanek. Kiedy przybyli do sądu miejskiego w Gnieźnie, ten odmówił ich prośbie. Pojechali więc do grodu w Pobiedziskach, gdzie potraktowano ich w ten sam sposób. Ostatecznie zwrócili się do Kiszkowa, który miał prawo miecza. Miejscowy sąd przyjął sprawę i zjechał do Gorzuchowa, by skazać na śmierć 10 osób[178]. W małych miasteczkach dłużej ścigano czarownice. Ostatnia znana mi, niestety bardzo lakoniczna, wzmianka o wyroku śmierci, który zapadł w wyniku procesu na terenach podle-

[172] AP Poznań; Acta Dispens., sygn. 560, k. 57 (1758).

[173] Mówi się w nim tylko o spaleniu samego człowieka, bez zwierzęcia, co wskazuje, że karę stosu nadal orzekano w Poznaniu jedynie w sprawach o zoofilię.

[174] M. Zakrzewska-Dąbrowska, *Procesy o czary w Lublinie w XVII i XVIII w.*; „Prace i materiały etnograficzne", t. VI, Lublin 1947, nr 10. To apelacja, która przyszła do Trybunału Koronnego z Podola, z okolic Baru.

[175] V.B. Antonowič, op. cit., nr 66, s. 127.

[176] To sprawa o nasłanie złego ducha (opętanie), AP Kraków, Archiwum m. Krakowa, sygn. 882, k. 19–20 (1757). Ostatnia wzmianka o czarach w Krakowie z czasów I Rzeczypospolitej pojawia się w roku 1767, ale w sprawie o inną kategorię przestępstwa. Domniemana ofiara czarów żydowskich, też Żydówka (przechrzta), oskarżona Magdalena Krzczonka, zeznała przed sądem: „jak przyszłam do Krakowa sposobu nie mam do życia, jestem jak szalona bo mnie Żydzi poczarowali [...]" (AP Kraków, Akta m. Krakowa, sygn. 883, k. 274). Natomiast w roku 1794 w Krakowie ukarano chłostą człowieka, który od 4 lat przechowywał na szczęście rękę zabitego skazańca (AP Kraków, Akta m. Krakowa, sygn. 895, k. 77).

[177] Chodzi o sprawę z Przemyśla, której nie chciała rozpatrywać Asesoria i odesłała do sądu lwowskiego, jako właściwej instancji odwoławczej dla miast Rusi Czerwonej; J. Rafacz, *Sprawy karne w sądach miejskich w epoce nowożytnej*, KH, R. XLVII, 1933, z. 4, s. 565.

[178] *Dekret sądu kiszkowskiego z r. 1761*, w: J. Dydyński, *Wiadomości historyczne...*, s. 101–103. J. Karłowicz, *Czary i czarownice w Polsce*, „Wisła", t. I, 1887, s. 215; O. Kolberg, *Lud. Poznańskie*, t. VII, s. 246–247.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



68 Jan Luyken, *Spalenie osiemnastu osób oskarżonych o czary w Salzburgu*

gających polskiej jurysdykcji, pochodzi z Bełżyc (Małopolska, 1774). Skazano w nim na powieszenie chłopa Wojciecha Jakubowskiego, któremu postawiono m.in. zarzut zapisania się diabłu[179]. Po roku 1776 nadal zdarzały się oczywiście próby wszczynania procesów o czary, ale sądy wydawały orzeczenia zakazujące plotek i niszczenia dobrej sławy sąsiadów[180].

Od połowy XVIII wieku także w mniejszych miastach coraz częściej uniewinniano oskarżone za poręczeniem ludzi wiarygodnych lub po nałożeniu na nie pokuty kościelnej. Od lat 60. większość spraw wdrażają zaś osoby chcące oczyścić swe imię z zarzutu czarów. Karę ponosiły zwykle obie strony procesowe, zarówno oszczerca, jak i szkalowany. Rzadziej karano jedną ze stron, upatrując źródła konfliktów w kłótliwości. Najczęstszym orzeczeniem było publiczne odwołanie zarzutów.

[179] S. Klarner, *Sprawy o czary w urzędach bełżyckich w wiekach XVI–XVIII. Z aktów urzędów radzieckiego i wójtowskiego miasta Bełżyc*, „Wisła", t. 16, 1902, z. 3, s. 469.

[180] AGAD, Dobra 12, k. 230–231v (1780), Dobra 9, k. 159–159 (1782).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

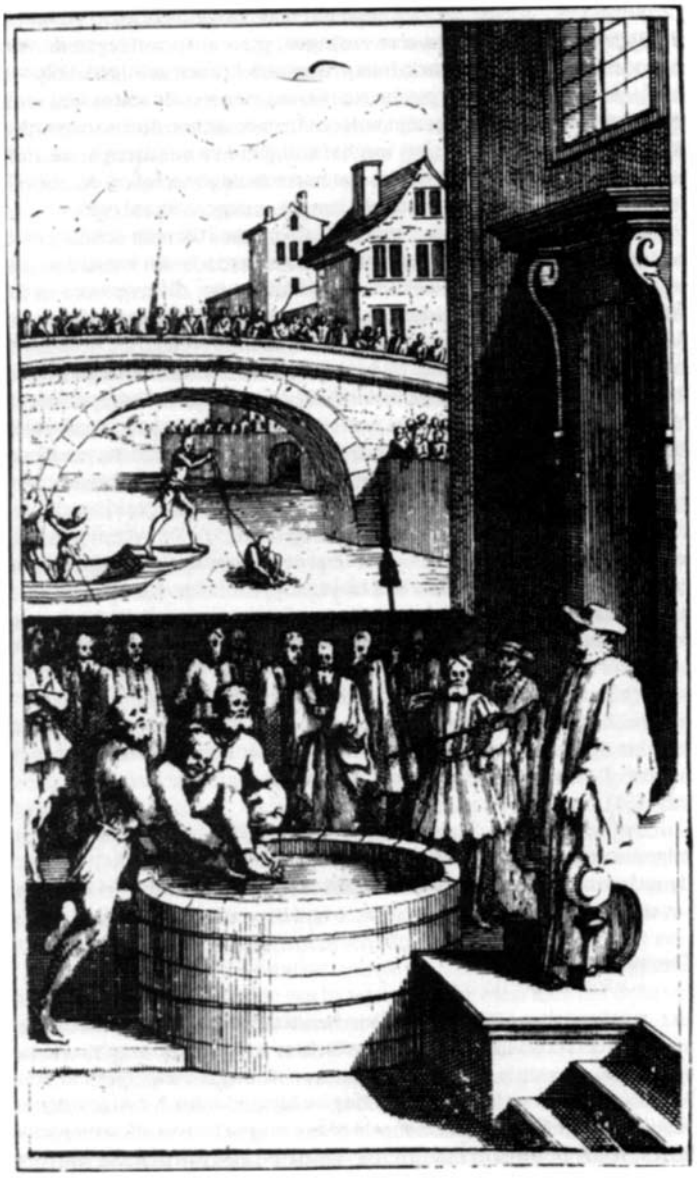
To ostatnie rozwiązanie, choć popularne w orzecznictwie z lat 60. XVIII wieku, zwyciężyło ostatecznie po roku 1776, kiedy w oczach większości sędziów zarzut czarów był czczą fantazją lub rzuconą w złości kalumnią. Po roku 1776 niemal wszystkie sprawy o czary (poza wzmianką z r. 1783 o procesie doruchowskim, który nie wiadomo kiedy się odbył) można zakwalifikować jako sprawy o pomówienie o czary i nie zapadają w nich wyroki śmiertelne.

Za przykład niech posłuży sprawa z Kopanicy (Wielkopolska, 1775), którą wdrożyła Rozyna Najmanowa, kiedy dowiedziała się, że niejaki Brodziński rozpuszcza w sąsiedztwie informacje, iż cierpi przez jej czary. Najmanowa złożyła pozew o pomówienie o czary. Sąd wysłuchał racji obydwojga i wydał następujące rozstrzygnięcie: „pilnie wysłuchaws[zy] nie mogliśmy nic fundamentnego wyrozumieć, osądzi<e>liśmy za jedne bajkę i plotki oraz nakazujemy Brodzińskiemu nazad te słowa w gębę swoję [...] powrócić"[181] i zapłacić 30 grzywien. Ponadto sąd zakazał wszystkim mieszkańcom Kopanicy pod karą 100 grzywien i czterech tygodni więzienia stawiać komukolwiek zarzut czarostwa[182]. Wyrok z Kopanicy, wydany na rok przed ostatecznym uregulowaniem kwestii przez sejm, wskazuje zatem, że w latach 70. XVIII wieku, w niektórych przynajmniej miejscowościach sędziowie starali się rozwiązać drażliwy problem czarów we własnym zakresie, choć nie można wykluczyć, że rozstrzygnięcie z Kopanicy ma charakter jednostkowy. Ustawa sejmowa z 1776 roku miała, jak się okazuje, szanse na rzeczywiste egzekwowanie w społeczeństwie, w niemałym już stopniu nasyconym ideami oświeceniowymi. Kopanicki wyrok wskazuje również, że rozwiązania legislacyjne uchwalone przez sejm były raczej konsekwencją oddolnej

[181] AP Poznań, Akta m. Kopanica, sygn. I/21, k. 124. Podobny proces miał miejsce w Szczercowie (1780). Oskarżyciel Tomasz Piełacik zwracał w nim uwagę sądu, że oszczerca nie jest w stanie dowieść zasadności stawianych zarzutów, a sprawa wynikła z kłótni i złości (AGAD, Akta m. Szczerców, sygn. 3, k. 100–101).

[182] Niemało procesów o pomówienie o czary pojawiało się w innych dzielnicach, np. w Braniewie (1771). Sąd, po wszczęciu postępowania przez szkalowaną przez sąsiadkę niewiastę, zdecydował, by oskarżona, która swoim słabym rozumem nie potrafi rozróżnić prawdziwych czarów, zaniechała obmowy i przeprosiła oskarżycielkę. Zagrożono jej również, że jeśli nadal będzie rozsiewała podobne plotki, otrzyma publiczną chłostę i zostanie wypędzona z miasta (J.A. Lilienthal, op. cit., s. 142; zob. też Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2797, k. 81–81v).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



69 Pławienie czarownic

zmiany poglądów dotyczących czarów w społeczeństwie niż narzuconą z góry dyrektywą sejmową.

Ostatnie tego rodzaju oskarżenia pojawiają się jeszcze na początku lat 90. XVIII wieku i są uwzględnione na wykresie 1 i w tabeli 4 w przedziale czasowym 1776–1794, by wskazać, że formalny zakaz karania czarów

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

śmiercią nie spowodował zupełnego zaniku prób wdrażania spraw o czary. Na ostatnie sprawy tego rodzaju natknęłam się w aktach podkrakowskiego Kazimierza z początków lat 90. XVIII wieku[183], a w roku 1792 czary pojawiają się na kartach sądowych po raz ostatni jako obelga, rzucona w trakcie sporu[184]. Podobne zdarzenia od pokoleń zaprzątały jednak mieszczan tak krakowskich, jak kazimierskich. W Krakowie w 1692 roku w sprawie o najście na dom złożono takie oto zeznanie: „Broniliśmy [się] przez dwie godziny, tylko raz z pistoletu strzeliłem [...]. Z dołu ciskano kamieniami, że mnie uderzono cegłą w ramię i w gębę. Małżonka moja prosiła ich, aby odstąpili. Mówili: «Murwo, czarownico...»"[185]. W Krakowie również odnotowałam ostatnie z czasów I Rzeczypospolitej orzeczenie sądu świeckiego w sprawie o posiadanie środków magicznych. W roku 1794 na karę 50 plag skazano człowieka, który wiedziony nadzieją szczęścia i chciwością przez 4 lata przechowywał u siebie rękę skazańca[186].

Na skutek ustawy sejmowej nie zanikły kłótnie i pyskówki, które najczęściej dawały pretekst do oskarżeń o czary. Oto w Kazimierzu w 1790 roku w sprawie między Maciejem Czerwińskim a Janem Bekierskim wśród wielu zarzutów, jakimi strony wzajem się obrzucały, najpierw padły słowa: „Matka twoja złodziej, takeś i ty złodziej, szacherku, Cyganku"[187]. Kiedy zaś spór zaogniał się, sędziowie usłyszeli: „Prawda jest, iż Wojcisiowie nie kłócą się, i są ludzie spokojne, ale Klimaziewiczowa z każdym kłóci się [...], umyślnie szuka kłótni i kiedy się nie kłóci to choruje, bo mi sama o tym powiadała"[188].

W innej kazimierskiej sprawie uciążliwi sąsiedzi doprowadzili oskarżyciela, Łukasza Korczowskiego, do takiej desperacji, że odgrażał się: „ostatnią koszulę [s]przedam, a oboje ich zgnoję"[189], chodziło zwłaszcza o Reginę Muszyńską, którą obwiniał o zesłanie na niego padaczki. Poza stronami procesowymi zeznawali świadkowie, którzy wskazywali na wiele istotnych informacji kontekstowych, dotyczących sprawy. Świadek Piotr Librowski zeznał np., że na własne uszy słyszał, iż żona Korczowskiego na krakowskim rynku „na Muszyńską publicznie wołała te słowa: «Murwo, złodziejko, czarownico»". Przyznał także, że Korczowscy, gdziekolwiek ją

[183] AP Kraków, Archiwum m. Kazimierza, sygn. 277, k. 65–68 (1791).
[184] AP Kraków, Archiwum m. Kazimierza, sygn. 283, k. 1117 (1792).
[185] AP Kraków, Akta m. Krakowa, sygn. 897, k. 137 (1692).
[186] AP Kraków, Akta m. Krakowa, sygn. 895, k. 77.
[187] AP Kraków, Archiwum m. Kazimierza, sygn. 277, k. 38 (1790).
[188] Ibidem, k. 38.
[189] Ibidem, k. 65 (1791).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

zobaczą, „Muszyńskiej żadnego spokoju nie dają, ale różne niegodziwości na ulic[y] wywołują" i twierdzą, że oboje są przez nią zaczarowani. Na koniec zaś dodał: „Nawet raz mówiła Korczowska na Muszyńską: «[...] Tyś niegodna po świecie chodzić za to, żeś mi męża oczarowała. Dawnoś powinna mieć położoną głowę między nogami»"[190]. Drugi świadek, Jacenty Niewolski, zeznał podobnie. Powiedział, że Korczowscy szkalują Muszyńską, „czarownistwo jej zadają" i że „Korczowska na Muszyńską u [...] podwójciego jurysdycji garbarskiej wołała: «Ty czarownico, mężaś mi zczarowała»"[191]. Trzeci świadek zeznał zaś, że według niego Muszyńska dlatego zaczarowała Korczowskiego, ponieważ ten najpierw się o nią starał, ale później ślub wziął z inną. Nie omieszkał również dodać, że o wszystkim dowiedział się od znajomego wróża.

Wiara w czary i zabobony utrzymywała się nadal. Choć oświeceniowy wymiar sprawiedliwości zasadniczo przestrzegał ustawy sejmowej z roku 1776, przedstawiciele zwłaszcza niższych warstw społecznych byli przekonani o realnym niebezpieczeństwie ze strony wspólniczek szatana i niekiedy brali sprawy we własne ręce. Pokusa ta wydaje się w pełni zrozumiała, gdy uświadomimy sobie, że unicestwienie czarownicy często uznawano za najskuteczniejszy sposób przeciwdziałania klęskom elementarnym, jak to miało miejsce w Zagości w 1789 roku[192]. Zwłaszcza na Kresach południowo-wschodnich pławiono czarownice, kiedy nastawała posucha. Czynność tę zaczęto z czasem traktować jako magiczną samą przez się. Kobiety pławiono, ponieważ chciano, by powrócił deszcz i ziemia stała się na powrót płodna. Innym sposobem pobudzania opadów było noszenie przez kobiety wody na pola[193]. Trudno

[190] Ibidem, k. 67.

[191] Ibidem, k. 67–68.

[192] O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 7, *Krakowskie*, cz. III, Wrocław 1962, s. 229 i nn.

[193] V.B. Antonovič, op. cit., nr 15, s. 59 (Dubno): „Roku 1711 *panowała susza* na tutejszym horyzoncie przez niedziel kilka abo kilkanaście, że ziemia, upragniona deszczu, pracowitemu gospodarzowi słabą otuchę w obfitości prognostikowała. A tak z woli wielmożnego jego mości pana Teodora Kownackiego, ekonoma dóbr jaśnie oświeconego xięcia jego mości [...] *według dawnych zwyczajów, mając do niewiast suspicją, kazano onych w wodzie kąpać* [...]"; S. Duńczewski, *Kalendarz polski i ruski na rok Pański 1758*, s. I, „dlatego dawny jest zwyczaj pławienia, gdy długo deszczu nie ma, że biorą baby ze wsi do pławienia, choć to przez kościół jest zakazane. Także nosząc na pola wodę kobiety deszcze pobudzają".

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

nie wspomnieć o problemie samosądów, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę, że z XVIII wieku pochodzi największa liczba wzmianek o nich, i że omawiane zwykle jedynie na podstawie opracowań, nie tekstów źródłowych, bywają niekiedy mylone z procesami sądowymi o czary.

Wiele światła na problem samosądów rzuca relacja Stanisława Wodzickiego, który opisał okoliczności zdarzeń we wzmiankowanej wyżej Zagości. Okazuje się, że samowolni zarządcy dóbr dopuszczający się na domniemanych czarownicach zakazanych praktyk musieli się liczyć z krytyczną reakcją otoczenia – doniesienie o ich ekscesach doszło do miejscowego starosty i komisji cywilno-wojskowej. Wodzicki uzasadniał, że ten wstydliwy incydent uderzał nie tylko w prawo, ale również w cały naród, gdyż to „pojedyncze przewinienie", powtarzane w zagranicznych periodykach, dodatkowo uprzedzi cudzoziemców do Polski i pogorszy obraz wszystkich mieszkańców kraju w ich oczach, choć Polacy wcześniej niż oni odeszli od podobnych praktyk.

W roku 1789 do podobnego przypadku doszło w Zreczu. Wieść o nim znów doszła do komisji cywilno-wojskowej, która zweryfikowawszy prawdziwość doniesienia, zapytywała marszałka sejmowego Stanisława Małachowskiego, czy może z urzędu wdać się w sprawę, mając doniesienie o powtórnym zajściu tego rodzaju w województwie, choć nie jest jeszcze całkiem zorganizowana. Nie czekając na odpowiedź, instygator komisji pozwał właścicielkę majątku do sądów grodzkich i wszczął proces, ale jej rodzina miała w Warszawie tak dobre plecy, że zdołała sprawę odesłać do sądu biskupiego pod pretekstem bałwochwalczego obrzędu, „duchowieństwo zatarło haniebny proces, a konfederacja targowicka popierać go dalej nie pozwoliła". W rezultacie sprawczyni została puszczona bezkarnie.

Najbardziej chyba znane przykłady samosądów okresu staropolskiego pochodzą z Podola. Wyżej wspomniałam krótko o samosądzie ze wsi Humieniec (1738). Jej mieszkańcy, chcąc ratować się przed klęską moru, urządzili nocną procesję przebłagalną, w trakcie której spotkali szlachcica z sąsiedniej wsi Michała Matkowskiego, szukającego koni, które mu zginęły. Chłopi wzięli go za upiora, obili i nieprzytomnego zostawili na polu. Kiedy nazajutrz dowiedzieli się, że przeżył, poszli w kupie do sąsiedniej wsi, zażądali jego wydania i zabrali ciężko pobitego do Humieńca, gdzie postanowili go spalić. Wieść się rozeszła także wśród szlachty – niejaki Wipszycki protestował, że nie można palić szlachcica bez wyroku sądu grodzkiego. Inny szlachcic, niejaki Skulski, zapewnił jednak chłopów o swoim wsparciu i nikt dłużej nie zastanawiał się nad zasadnością spalenia Matkowskiego. Sprowadzono księdza, aby mógł się

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

wyspowiadać, włożono mu w uszy kamienie, założono na głowę pas, aby wcisnęły się w ciało, obłożono go świeżym gnojem, a szmatą nasączoną dziegciem zawiązano oczy. Na koniec wreszcie nawieziono na stos 20 wozów słomy i 40 wozów drew, i podpalono go[194].

Podobna tragedia (również samosąd) miała miejsce w miasteczku Jarmolińce w roku 1770, kiedy miejscowi doszli do wniosku, że dżuma, która ich dziesiątkuje, jest konsekwencją wieloletniego tolerowania na swoim terenie przybyłego z Turcji zielarza, Józefa Maronita. Na nieszczęście Maronita, jego lekarstwa nie działały na bakcyla dżumy z 1770 roku i ludzie masowo umierali. Pozostali przy życiu doszli więc do wniosku, że Maronit nie leczy, lecz truje, i że należy się go pozbyć. Dawni klienci wsadzili go na wóz z beczką smoły, zawieźli na granicę jarmolińską i spalili na stosie nie oddając sprawy do sądu[195]. Interesujące, że 11 lat po śmierci Maronita pojawili się krewni, którzy domagali się kary dla sprawców samosądu. Pozwany został kasztelan sanocki Marchocki, właściciel Jarmoliniec. Kamieniecki sąd grodzki wszczął wówczas dochodzenie, zarządził wizję lokalną i skazał sprawców samosądu na karę dolnej wieży, a ich pomocników za wspólnictwo w zbrodni na karę 100 grzywien, sukcesorom Maronita zaś nakazał wypłacić 200 grzywien odszkodowania.

Nie tylko polski wymiar sprawiedliwości miał trudności z okiełznaniem samowoli mieszkańców Kresów nadal wierzących w czary i upiory. W roku 1799 w ukraińskim Żaszkowie, który znajdował się wówczas w granicach państwa rosyjskiego, doszło do wykopania i spalenia trupa samobójczyni i znachorki Magdaleny. Choć Magdalena popełniła samobójstwo, właściciel Żaszkowa, Franciszek Antoni Ledóchowski nakazał ją pochować na cmentarzu w poświęconej ziemi. Żaszkowianie spostrzegli jednak, że już w rok po jej śmierci całą okolicę zaczęły nękać susze. Zdesperowani, na Wielkanoc 1799 roku, postanowili skrócić swe udręki. Wysłali delegację do nowego pana włości, Antoniego Tarnowieckiego i jego ekonoma, przedstawiając swój plan. Pod nieobecność żony (dziedziczki Ledóchowskich), Tarnowiecki zgodził się na wszystko, ale zastrzegł, że jeśli wieść dojdzie do sądu, to chłopi wezmą całą winę na siebie.

Odkopany trup miał się okazać upiorem. Według miejscowych Magdalena wyglądała jak żywa; szybko ją spalono, a prochy rozsypano po

[194] V.B. Antonovič, op. cit., s. 16–17.

[195] V. Gnatiuk, op. cit., s. 188; V.B. Antonovič, op. cit., s. 18–19; A. Przeździecki, *Podole, Wołyń, Ukraina. Obrazy miejsc i czasów*, t. II, Wilno 1841, s. 35–39.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

bagnach. Kiedy Antonella Tarnowiecka wróciła do miasteczka, spotkała się z sędziami ziemskimi i innymi władzami, do których doszła już wieść o spaleniu upierzycy. Radzono jej, by sama znalazła winnych chłopów, nie czekając na interwencję władz z zewnątrz. Prowodyrów zajścia Mikołaja Kowala i Panasa Litwinienkę oddano pod straż horodniczego i dostarczono do sądu. Tarnowiecki starał się jednak ich chronić, by nie wydali go. Chciał ich wziąć do domu za poręką, żeby odpowiadali z wolnej stopy i sąd przystał na tę prośbę, po stwierdzeniu, że obaj są winni wykopaniu i spaleniu trupa Magdaleny[196].

Czyżby upiory pokonały czarownice?

Teza węgierskiego badacza, Gabora Klaniczaya[197], o zahamowaniu polowania na czarownice na skutek rozprzestrzenienia się wiary w wampiry, zwane żywymi trupami, strzygami lub upiorami[198], wymaga szczegółowych badań źródłowych na gruncie polskim, ale rosnąca w Koronie w XVIII wieku popularność wierzeń w upiory jest zjawiskiem bezsprzecznym. Sam wampir stał się zaś trwałym wkładem Słowiańszczyzny w kulturę ogólnoświatową[199]. Relikty wiary w wysysanie krwi

[196] N. Ogloblin', *Očerki iz' byta Ukrainy konca XVIII v*., „Kievskaja Starina", 1887, t. XVIII, s. 92–124.

[197] G. Klaniczay, *The Decline of Witches and Rise of Vampires in the Eighteenth-Century Habsburg Monarchy*, „Ethnologia Europaea", 17 (1987), s. 165–180.

[198] Terminów tych używam wymiennie, nie traktuję ich w kategoriach nominalnych. Etnografowie dla rozróżnienia rodzajów istot nadprzyrodzonych posiadają rozbudowaną systematykę, jednakże wampirom, upiorom i wilkołakom często przypisywano podobne, niekiedy identyczne cechy. Z drugiej strony zdarzało się, że w wielu regionach Słowiańszczyzny rozróżniano je. Powszechnym synonimem *wampira* był *upiór*; upiór to demon złośliwy i groźny, obdarzony nadludzką mocą, napada ludzi nocą, dusi lub odrywa głowę. Aczkolwiek zauważa się jeden podstawowy wyróżnik – upiór nie ssie krwi, co jest podstawową cechą wampira. To jednak późne rozróżnienie i stworzenia te często były ze sobą utożsamiane. S. Wasylewski, *W sprawie wampiryzmu*, „Lud", t. XIII, 1907, s. 291–296.

[199] Zob. szerzej E. Petoia, *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, Kraków 2003.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

ze śpiących obserwowano w Polsce jeszcze w latach 30. XX wieku[200]. Nasze zaświaty były na tyle otwarte, że duchy zmarłych ustawicznie pojawiały się w świecie ziemskim[201].

Literatura kościelna epoki saskiej obfitowała w opowieści o duchach, ale podania o spotkaniach żywych z umarłymi występowały już w średniowiecznym piśmiennictwie polskim[202]. W połowie XVIII wieku atmosfera zagrożenia przez wampiry wzrosła do tego stopnia, że zrozpaczony Benedykt Chmielowski uskarżał się: „Indya pełna złota, Malabar pieprzu – a Polska upiorów". Winą za ich częste pojawianie się „w ruskich krajach" (tj. Ukrainie) obwiniał czarownice. Uważał, że czarownice, służąc diabłom, ożywiają trupy, by zarażały chorobami epidemicznymi ludzi i zwierzęta[203]. Chmielowski nie dowierza, że poza granicami Polski nie spotyka się upiorów. Twierdzi, że niedostrzeganie wierzeń w czary i upio-

[200] K. Moszyński, op. cit., s. 628. Początki tego rodzaju wierzeń pojawiły się na Rusi w XI w. (zob. więcej J.L. Perkowski, *The Darkling. A Treatise on Slavic Vampirism*, Columbus 1989, s. 18 i nn.).

[201] Zob. M. Kazańczuk, *Potępieńcy i dusze czyśćcowe (opowieści o duchach w literaturze kościelnej epoki saskiej)*, „Literatura Ludowa", XXXVIII, 1994, nr 4/6. We wczesnonowożytnej Koronie pierwsze udokumentowane przypadki wampiryzmu pojawiają się w XVI w. w czasie epidemii we Lwowie (1572), a w wieku XVII i na początku XVIII wzmianki o tym zjawisku zaczynają się mnożyć (Warszawa – 1625, Dubno i Morawica – 1667, Poznań – 1708, Harsz koło Węgorzewa – 1710). Kilka następnych przypadków strzygoni (1679, 1719, 1722) opisał wójt żywiecki Andrzej (*Chronografia albo dziejopis żywiecki*, wyd. S. Grodzicki i I. Dwornicka, Żywiec 1987). W roku 1721 Gabriel Rzączyński opisał przypadek krakowskiej upierzycy – 1624 (G. Rzączyński, *Historia naturalis curiosa regni Poloniae, magniducatus Lituaniae, annexarumque provinciarum in tractatus XX divisa…*, Sandomiriae 1721, s. 365).

[202] W wieku XV cieszyła się w Polsce rozgłosem opisana przez Jana Długosza historia życia i śmierci Łukasza Słupeckiego, którego duch miał niepokoić dominikanów sandomierskich. W literaturze kościelnej istniały dwa rodzaje fabuł mówiących o życiu pozagrobowym: 1. wizje (*visiones*) – bohaterowie przenoszą się w zaświaty; 2. bardziej popularny w literaturze polskiej – motyw ukazywania się dusz zmarłych (L.P. Słupecki, *Wilkołactwo w wierzeniach starożytnej i średniowiecznej Europy*, „Euhemer", R. XVIII, 1984, nr 2, s. 29–45, nr 3, s. 57–73).

[203] B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiey scyencyi pełna*, t. III, Lwów 1754, s. 248. (Przez tych to upierów nie co innego rozumieją tylko czarowników albo czarownice z diabłem narabiające, którego pomocą biorą trupy ludzi umarłych z grobu i nimi jak nadgniłymi, smrodliwymi zarażają to ludzi, to konie, to bydło, to wieprze, gęsi, kury etc.)

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

ry przez podróżników jest konsekwencją powierzchownej znajomości zwiedzanej okolicy i szybkiej zmiany miejsca pobytu. Uważa ponadto, że nawet jeśliby założyć nieistnienie czarów i upiorów za granicą, nie oznacza to, że nie ma ich w Koronie, a zwłaszcza na Rusi.

Wiara w upiory była tu bardzo rozpowszechniona w XVIII wieku i bywała zarzewiem sporów sądowych. W roku 1766 w Samborze Iwan Duszny oskarżył Iwana Kuzana i Jurka Kunika, iż stawiają mu zarzut czarów i bycia upiorem. Z tego powodu miałby padać grad i zdychać bydło. Obaj mężczyźni zaprzeczyli, twierdząc, że Duszny zarzuca im złodziejstwo. Wezwani świadkowie poświadczyli jednak wersję wydarzeń Dusznego i obie strony zostały ukarane grzywnami. Pozwani mieli również przeprosić oskarżyciela[204]. Podejrzenia o bycie upiorem nie zawsze kończyły się jednak bezkrwawo, o czym świadczy samosąd wieśniaków ze wsi Humieniec[205].

Czynniki, jakie oddziaływały w Polsce i na Węgrzech na rozpowszechnienie się wiary w upiory, wymagają badań szczegółowych, jednak opis powiązań między czarownicami i upiorami Chmielowskiego sugeruje zadziałanie w przypadku polskim mechanizmu przeniesienia agresji i frustracji na ostatnie ogniwo łańcucha: diabeł – czarownica – upiór. Oczywiście, model przedstawiony przez Chmielowskiego można uznać za wytwór pseudoerudyty, mający niewiele wspólnego z poglądami podzielanymi przez doły społeczne. Najprawdopodobniej czerpał on jednak z lokalnego folkloru, tym bardziej że często się nań powołuje przy różnych okazjach[206].

Nad nadzwyczajnym rozpowszechnieniem się wiary w upiory wśród pospólstwa ziem ruskich w latach 70. XVIII wieku ubolewali także

[204] BUL, rkps 555/III, k. 189–189v (1766).

[205] V.B. Antonovič, op. cit., nr 55, s. 105–112 (1746); zob. też K. Dysa, op. cit., s. 194.

[206] Benedykt Chmielowski był znakomicie zorientowany w wierzeniach dołów społecznych Ukrainy, ponieważ pochodził z obszarów diecezji łuckiej, a studia ukończył we Lwowie. Chmielowski narzeka, że nie udało mu się u żadnego z czytanych przez niego autorów natknąć się na wzmiankę o upiorach, ci pisali jedynie o czarnoksięstwie i czarach. Jednak zauważa, że w krajach ruskich jest „pełno [...] tey opinii". Można stąd wnosić, że informacje o upiorach, jakie podaje Chmielowski, w stopniu większym niż inne oddają powszechną opinię w tej materii. B. Chmielowski, op. cit., s. 247–248. O analogicznych wierzeniach, o zamienianiu ludzi w wilkołaki na terenach Ukrainy np. E. Rulikowski, *Opis powiatu wasylkowskiego pod względem obyczajowym i statystyczmym*, Warszawa 1853, s. 165.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

autorzy *Monitora,* skupieni wokół króla Stanisława Augusta[207]. Utyskiwano, że profanowanie grobów jest konsekwencją niedostatecznej edukacji społeczeństwa. „Upioromanię" wyjaśniano więc w kategoriach medycznych[208]. Korespondent *Wiadomości Warszawskich*, doktor Trewurt, objaśniał np., dlaczego twarze niektórych zmarłych są czerwone[209], odwołując się do newtonowskiej fizyki.

Polowanie na upiory i obarczanie ich winą za nieszczęścia wspólnoty z pewnością było dla grupy tańsze niż spalenie czarownicy i, jak się wydaje, równie ekscytujące. Rytuały przewidziane dla unieszkodliwienia upiora działały automatycznie, pozwalały na wzięcie sprawy we własne ręce; nie trzeba więc było się zdawać na aparat sądowy. Wystarczyło wytypować rzekomego upiora, aby od razu przedsięwziąć skuteczne środki działania. Poza tym, poszkodowany w swoim wyobrażeniu nie narażał się na ewentualną zemstę czarownicy. Sprawnie przeprowadzona ceremonia drugiej śmierci wampira rozwiązywała sprawę w sposób ostateczny.

Czary trudniej było zneutralizować. Podstawową trudność stanowiło schwytanie właściwej czarownicy, dlatego korzystano z usług wróżek, by ustalić, kto nią jest. Wierzono, że czarownica, która nie rzuciła uroku na daną osobę, nie ma wystarczającej mocy, aby cofnąć czar. Zneutralizować czary w sposób realny i stuprocentowy mogła tylko ta czarownica, która je rzuciła. W przypadku żywych trupów znaki sygnalizujące szczególne moce były oczywiste dla wszystkich (np. podwójne rzędy zębów, urodzenie się w czepku). W mniemaniu ogółu osoby takie stanowiły jakby bomby z opóźnionym zapłonem. Zdawano sobie sprawę z tego, że człowiek z pewnymi znakami szczególnymi zostanie po śmierci upiorem.

Wiara w upiory raziła bardziej wyrobionych – Elżbieta Drużbacka prosiła np. biskupa Józefa Andrzeja Załuskiego, znanego ze swych oświeceniowych poglądów, by tępił przesądy uwłaczające katolicyzmowi[210]. Kwestia nie była bagatelna, skoro wiarę w upiory podzielali nie-

[207] „Monitor", 1771, nr 22; 1773, nr 23. Szerzej o walce z wiarą w czary na łamach „Monitora" zob.: B. Woźniak, *Walka z przesądami na łamach „Monitora"*, „Studia Historyczne", R. XLVII, 2004, z. 2, s. 157–168.

[208] „Wiadomości Warszawskie", 30 kwietnia i 3 maja 1766 r., brak paginacji.

[209] Zjawisko to znalazło odbicie w powiedzeniu „czerwony jak upiór", J. Krzyżanowski, *Mądrej głowie dość po słowie. Pięć centuryj przysłów polskich i diabelskich tuzin z hakiem*, t. II, Warszawa 1994, s. 255.

[210] E. Drużbacka, *Sprzeczka z różnymi zakonnikami o upiorach*, w: *Zebranie Rytmow przez Wierszopisow żyiących Lub naszego Wieku przeszłych pisarzy*, wyd. J.A. Załuski, t. I, Warszawa 1752, s. 299.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

którzy dygnitarze koronni, np. hetman Jan Klemens Branicki, którego Drużbacka żartobliwie uwalniała od trapiących go przywidzeń przez *Dekret na upierów morzących hetmana* (1748). Zwierzchnicy kościelni zaangażowali się w zwalczanie wiary w upiory w latach 40. XVIII wieku[211], a wysiłki Kościoła były ustawicznie ponawiane. Jednym z bardziej zaangażowanych autorów był jezuita, Jan Bohomolec, autor *Diabła w swojej postaci* (1772)[212].

W zwalczanie wiary w upiory zaangażowali się również autorzy teatralni. Ich utwory rażą dziś dydaktyzmem, jednostronnością i skrajnym pragmatyzmem[213]. Na plan pierwszy wysuwa się przede wszystkim postać starszego brata Jana – Franciszka Bohomolca z komedią *Czary* (1775), która demaskuje podania o czarownicach i upiorach. Franciszek, podobnie jak jego brat, dorosłych obarcza winą za podsycanie wyobraźni dzieci fantastycznymi opowieściami. To opowieści o czarownicach i upiorach, to strachy na lachy, z którymi stykały się dzieci, są według niego przyczyną najpierw wierzeń, a później oskarżeń o czary w wieku dorosłym. (Podobnie tę kwestię przedstawia wydany we Lwowie dialogowany utwór: *Upiry, dramma z przysłowia: nigdy nie można wszystkiego się ustrzec i przewidzieć* – 1772.) W tendencji publicystycznej utrzymane są również dramaty: *Małżeństwo z kalendarza* i *Zabobonnik*. Ostatecznie symulantów zaczęły demaskować sądy. Protesty bardziej światłych czytelników *Monitora* sprawiły zaś, że w roku 1782 przerwano w nim druk artykułu o ukazywaniu się duchów.

***

[211] W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1979, s. 108.

[212] Wydawano ją także w częściach, tj. *Półdiablę weneckie albo czarownica poleska* i *Upiór ukraiński* (1789) z odezwą do proboszczów i rządców dóbr o tępienie wiejskich zabobonów. Kluczowe pytanie, na które odpowiada Bohomolec, pada na pierwszej stronie, a wyczerpująca odpowiedź autora rozciąga się na omalże całą książkę. (Zdarza się czasem, że inne kwestie przykują jego uwagę.) J. Bohomolec, *Diabeł w swojej postaci z okazji pytania jeśli są upiory ukazany…*, Warszawa 1775, s. 1: „Pytasz mnie się WCPan jeśli są upiory? Odpowiedź na to pytanie jak jest trudna, tak niebezpieczna. Jeśli powiem że są: uczonych zaostrzę pióra. Jeśli powiem, że nie masz: pospólstwo na mnie obruszę".

[213] Zob. szerzej D. Ratajczakowa, *Komedia oświeconych 1752–1795*, Warszawa 1993, s. 68–93.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

W przypadku polskiego polowania na czarownice uderza niska liczba oskarżonych w porównaniu z takimi krajami, jak Cesarstwo, Francja i Szwajcaria. W Koronie później i słabiej rozpoczęto polowanie na czarownice, co idealnie wpisuje Polskę w model centrum i peryferii, zarysowany przez Bengta Ankarloo i Gustawa Henningsena[214]. Rozłam chrześcijaństwa nie wpłynął poważniej na prześladowania czarownic w Polsce. W klasyfikacji chronologicznej ogólnoeuropejskiego polowania na czarownice miejsce Korony plasuje się między Szwecją a Węgrami, gdzie podobnie jak u nas masowe prześladowania czarownic przypadły na 2. połowę XVII wieku i początek XVIII stulecia. W przypadku Polski zadecydowały o tym na nowo podjęte starania o rzeczywistą trydentynizację wszystkich warstw społecznych.

Prześladowania czarownic, podobnie jak w całej Europie, również w Polsce były zjawiskiem typowo miejskim. Do miast bowiem trafiało ponad 80% spraw o czary. Nieprzypadkowo również polskie polowanie na czarownice najsilniej dotknęło Wielkopolskę i Prusy Królewskie, obszary najsilniej zurbanizowane i utrzymujące najżywsze kontakty intelektualne i handlowe z Niemcami, skąd sędziowie czerpali wzorce prowadzenia dochodzenia w tego typu sprawach. Podobnie do zachodnich przedstawiają się również proporcje skazanych na stos czarownic – około 42%. Z życiem uszła zatem co druga czarownica.

Polskie polowanie na czarownice było wypadkową szeregu zmiennych. Podsycały je między innymi bieda, głód pieniądza, relacje złego sąsiedztwa i klęski naturalne. Trudno jednoznacznie określić, który z czynników odgrywał pierwszorzędną rolę, wydaje się jednak, że najistotniejszą rolę odegrała diabolizacja postaci czarownicy, która okazała się jedną z wielu konsekwencji katechizacji w drugiej fazie reformy trydenckiej, wszelako nie była zaplanowanym działaniem Kościoła. To raczej rezultat niedoboru wykształconych księży, którzy chcieliby i byliby w stanie zdyscyplinować społeczeństwo w duchu zaleceń hierarchii kościelnej. Wojny, podobnie jak kryzysy ekonomiczne, były niewątpliwie czynnikiem, który zwiększał poczucie destabilizacji, sprzyjające nasileniu prześladowań czarownic. Trudno jednak jednoznacznie ocenić ich wpływ na polskie polowanie na czarownice.

Procesy najwcześniej zaczęły zanikać w pruskich ośrodkach opozycji antyarystotelesowskiej – Gdańsku i Toruniu – wraz z pojawieniem się

[214] *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, red. B. Ankarloo, G. Henningsen, Oxford 1993.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

przyrodoznawczych nowinek filozoficznych. Poza nimi prześladowania czarownic nie zmniejszyły się, przeciwnie, na przełomie XVII i XVIII wieku nasiliły się. Ich natężenie zmniejsza się gwałtownie w 2. ćwierci XVIII wieku, kiedy w Koronie coraz popularniejsze stają się trendy oświeceniowe i reformuje się system szkolnictwa zakonnego. Od lat 60. XVIII wieku procesy o czary stają się w Koronie rzadkością i ostatecznie kładzie im kres konstytucja 1776 roku. Po tej dacie w Polsce pojawiają się wyłącznie sprawy o pomówienie o czary. Pojawiające się przypadki samosądów ścigały komisje cywilno-wojskowe.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

ZAKLĘTE REWIRY – MIASTA I WSIE

Miasta

Współcześni badacze czarostwa coraz częściej za klucz do wyjaśnienia fenomenu polowania na czarownice uznają takie pojęcia, jak: wspólnotowość (*communalism*)[1], wspólnoty współwyznawców (*communities of believers*)[2] i „religijność miejska" (*religion civique*)[3]. To ostatnie pojęcie rzadko stosuje się w pracach historyków polskich, ale jest ono zasadnicze dla zrozumienia przejęcia wymiaru sprawiedliwości przez miasta w sprawach o czary, zwłaszcza że procesy czarownic powszechnie uznaje się za zjawisko charakterystyczne dla obszarów zurbanizowanych.

U schyłku średniowiecza w całej łacińskiej Europie władze świeckie zaczęły wykazywać rosnące zainteresowanie całą sferą życia religijnego, uznaną za jedną z najważniejszych dziedzin życia zbiorowego, a wartości związane z życiem religijnym coraz powszechniej zaczęto wykorzystywać w organizacji uroczystości religijnych i manifestacji ładu publicznego. Zarówno samorządy miejskie, jak i władze cechowe dążyły do przełamania monopolu Kościoła w sprawach związanych z życiem religijnym. Wczesnonowożytne rady miejskie regularnie wydawały

[1] P. Blickle, *Kommunalizmus. Skizzen gesellschaftlichen Organizationsform,* B. 1, *Oberdeutschland*, B. 2, *Europa*, München 2000; *Resistance, Representation, and Community: The Origins of the Modern State in Europe*, red. idem, Oxford 1997.

[2] R. Briggs, *Communities of Belief. Cultural and Social Tension in Early Modern France*, Oxford 1995, passim.

[3] Prezentuje je u nas H. Manikowska, *Religijność miejska*, w: *Ecclesia et civitas. Kościół i życie religijne w mieście średniowiecznym*, red. eadem, H. Zaremska, Warszawa 2002, passim.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

ordynacje moralne, ponieważ religia dostarczała jedynego zestawu pojęć, dzięki którym ludzie mogli przemyśleć swoje relacje z innymi oraz stosunek do społeczeństwa i jego instytucji. Właśnie dzięki wsparciu władz, które dążyły do narzucenia swojego zbioru idei wszystkim, zakotwiczone w Biblii koncepcje godnego życia jednostki i układania prawidłowych relacji z otoczeniem wywarły większy niż się zwykle przyjmuje wpływ na kształtowanie się wzorców dobrego sąsiedztwa, a ideał sąsiada, jaki legł u podstaw wspólnotowej koegzystencji świeckich powiązanych ze sobą więzami sąsiedztwa, współpracy, wzajemnych zależności, przyjaźni i pokrewieństwa, upodobnił się do ideału dobrego chrześcijanina[4]. Ta złożona siatka uwarunkowań była niezwykle wrażliwa na kryzysy obyczajowe, zwłaszcza w kontekście *gender.*

Chrześcijanie coraz częściej dostrzegali w swych świeckich zwierzchnikach przewodników duchowych[5], na co wskazuje m.in. tytułowanie sądów kryminalnych rozpatrujących sprawy o czary „świątobliwymi"[6]. Trafną paralelę omnipotencji rad miejskich w okresie wczesnonowożytnym wskazuje Lyndal Roper. Według niej rada, tak jak Bóg Ojciec, roztaczała nad mieszkańcami na podległym jej terenie pełnię władzy, opiekując się nimi i karząc ich[7]. Problemy te nie zostały jeszcze gruntownie zbadane w odniesieniu do miast Korony, ale kwestią bezsporną pozostaje fakt rozszerzenia kompetencji sądów świeckich na niektóre z przestępstw o charakterze religijnym, do których zaliczały się również czary.

Wątpliwości może budzić stosowane tu formalno-prawne kryterium przy omawianiu napięć społecznych, niemniej protokoły procesów o czary ujawniają, że dwie kluczowe dla zjawiska zmienne wspólne były w większości wypadków dla stron procesowych i w dużych, i w małych miastach. Po pierwsze, protokoły zeznań wskazują, jak podobny w istocie

[4] Por. H.C. Erik Midelfort, *Social History and Biblical Exegesis: Community, Family, and Witchcraft in Sixteenth Century Germany*, w: *The Bible in the Sixteenth Century*, red. D.C. Steinmetz, Durham 1990, s. 7–9. Kwestie mechanizmów działania wspólnoty w kontekście niemieckich miast szczegółowo omawia D.W. Sabean, *Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge 1984.

[5] J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. I, *Narodziny i rozwój Reformy protestanckiej*, przeł. J.M. Kłoczowski, Warszawa 1986, s. 28.

[6] *Sprawy o czary przed sądem miasta Warty*, w: *Nietolerancja i zabobon w Polsce*, s. 181 (1678), 191 (1691); K. Kaczmarczyk, *Proces o „czarostwo" w r. 1688 i 1689*, „Lud", t. VII, 1901, s. 303.

[7] L. Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, London–New York 1994, s. 57.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



70 Kradzież mleka

był sposób życia mieszczan angażujących się w procesy o czary w obu rodzajach miast. To jedna z wielu konsekwencji agraryzacji polskich miast. Oskarżenia wychodziły najczęściej ze środowisk ubogich rzemieślników i pracowników najemnych. Ta grupa mieszkańców miast była źle wykształcona, chyba równie zabobonna jak mieszkańcy wsi oraz najgorzej znosiła wahania koniunktury i pogarszania się warunków życia.

W Koronie, jak w innych krajach Europy, można mówić o typach oskarżeń wiejskich i miejskich. Jednakże w przeciwieństwie do rodzajów czarów stosowanych w wielkich aglomeracjach miejskich Europy, jak np. Wenecja, gdzie brak było tradycyjnych zarzutów, jak niszczenie zbiorów, odbieranie mleka, niszczenie bydła lub czary pogodowe, w miastach polskich pojawiają się oskarżenia o czary mleczne nawet w ośrodkach tak dużych, jak Poznań. Trzeba jednak przyznać, że są rzadsze niż czary szkodzące rzemieślnikom i usługodawcom w prowadzeniu interesów. Nie spotkałam się również u nas z zarzutem stosowania czarów w hazardzie i grach, zjawiskiem charakterystycznym dla społeczeństw miejskich, gdzie dużą wartość miał pieniądz[8].

Utarła się opinia o specyfice środowisk wielkomiejskich i małomiasteczkowych w Koronie. Rzadziej akcentuje się, że także w dużych ośrodkach miejskich mieszkańcy obracali się zwykle wśród ludzi dobrze sobie znanych, zwłaszcza że miasta te nie były duże w porównaniu z wielkimi metropoliami Zachodu. W końcu XVIII wieku jedynie Warszawa liczyła około 100 000 mieszkańców. Lwów i Gdańsk liczyły wówczas po 30 000, Kraków – 24 000, Poznań – 16 000, a Toruń – 10 000[9]. W bogatej Wielkopolsce było zaledwie kilka miast powyżej

[8] Por. R. Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550–1650*, Oxford –New York 1989, s. 241–242.

[9] Szacunki liczby mieszkańców w miastach polskich w okresie wcześniejszym zob. M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław 1986.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

5000 mieszkańców[10]. Jednak nawet tak duże miasto jak Wenecja nie było pomimo wszystko anonimowe – był to zbiór małych sąsiedzkich społeczności[11].

Na gruncie polskim zjawisko to akcentuje Maria Bogucka w odniesieniu do Gdańska. W pierwszej połowie XVII wieku, kiedy ludność Gdańska liczyła około 70–100 tys. mieszkańców, mieszkańcy nie tylko poszczególnych ulic, ale całych dzielnic znali się przynajmniej z widzenia i obcy był natychmiast wykrywany[12]. Ówczesne miasto to oczywiście społeczność wewnętrznie złożona, ale społeczność, w której praktycznie wszyscy się znają. Zwłaszcza że w społeczeństwach dawnych dominującą grupę kontaktów stanowiły kontakty z najbliższym sąsiedztwem i domownikami. Do tych ostatnich należała nie tylko najbliższa rodzina, złożona z krewnych i powinowatych, ale również czeladź, z którą często dochodziło do sporów na tle ekonomicznym[13].

Na przełomie XVI i XVII wieku system cechowy, tworzący dotąd stabilne ramy produkcji i codziennej egzystencji rzemieślników oraz ich rodzin, wszedł w fazę ostrego kryzysu. Załamała się zasada równości członków cechu i postępowało zróżnicowanie majątkowe między nimi. Niektórzy popadali w zależność od bogatszych współbraci. Załamywała się tradycyjna solidarność wewnątrzcechowa. Czeladnicy aspirujący do godności majstra zmieniali się zaś w dożywotnich pracowników najemnych bez widoków na awans społeczny i gospodarczy, co pogłębiało ich frustracje[14].

Podsumowując, i w dużych, i w małych miastach Korony dochodziło do konfliktów i oskarżeń o czary na podobnym tle – czarostwo miejskie

[10] B. Baranowski, *Życie codzienne małego miasteczka w XVII i XVIII wieku*, s. 7–8.

[11] R. Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550–1650*, Oxford–New York 1989, s. 244.

[12] M. Bogucka, *O mentalności mieszkańca Gdańska u progu ery nowożytnej*, w: *Mieszczaństwo gdańskie. Sesja naukowa 21–23 listopada 1996*, red. S. Salmonowicz, Gdańsk 1997, s. 213.

[13] *Słownik polszczyzny XVI w.*, t. V, s. 331–332; por. uwagi H.C. Erika Midelforta o terminie *Familie*: *Social History and Biblical Exegesis: Community, Family, and Witchcraft in Sixteenth Century Germany*, w: *The Bible in the Sixteenth Century*, red. D.C. Steinmetz, Durham 1990, s. 11. O sytuacji służby domowej, której 82,7% ogółu stanowiły kobiety, zob. A. Karpiński, *Pauperes. O mieszkańcach Warszawy XVI i XVII wieku*, Warszawa 1983, rozdz. 4. *Służba miejska i domowa*.

[14] Zob. M. Bogucka, op. cit., s. 214.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



71 Magiczna kradzież mleka

i wiejskie nie są całkowicie różne. Ale w typowo miejskich oskarżeniach o czary, tj. takich, które pochodziły ze środowisk miejskich, częściej niż na wsi pojawiał się motyw konkurencji gospodarczej, zwłaszcza w środowisku handlujących piwem karczmarzy[15]. Poza nim czary nieczęsto wykorzystywano w walce z konkurencją, choć przypadki takie zdarzały się[16]. Tego rodzaju oskarżenia pojawiają się przeważnie wśród piekarzy, którym zarzuca się dosypywanie do pieczywa rozmaitych trucizn. Ty-

[15] Np. AGAD, Akta m. Warty, sygn. 48, k. 215 (1728), V.B. Antonovič, *Koldostvo. Dokumenty – Processy – Issledovanie*, „Trudy etnografičesko-statističeskoj ekspedicii v zapadno-russkij kraj", t. 1, cz. 2, Petersburg 1877, s. 67–69, nr 25–26 (Kamieniec Podolski, 1717).

[16] Np. Zofia zwana Siciarką zarzucila Tomaszowi Gabońskiemu, że ją zaczarował i z tego powodu nie wiodło jej się w handlu. K. Kaczmarczyk, *Przyczynki do wiary w czary*, „Lud", t. 13, 1907, s. 330 (1622). K. Dysa, *U caryni plitok: rol' ŝodennogo spilkuvannja i reputacii v ukrains'kich sudach pro čary, XVIII st*., „Socium. Al'manach social'noj istorii", v. 2, 2003, s. 185–196, 194, konkurencja między zakładami, Kamieniec Podolski, Adam Mańkowski contra Hanna Kolecka (V.B. Antonovič, op. cit., nr 25, s. 68 (1717)); plotka i proces o czary mogły przyczyniać się do ruiny finansowej oponenta.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

powo miejskim zjawiskiem jest również wykorzystywanie czarów przez rzemieślników lub usługodawców do ściągnięcia do warsztatów, sklepów czy gospód jak największej liczby klientów. (To tendencja ogólnoeuropejska, np. w Danii miejskie czarownice były trzy razy częściej oskarżane o czary szkodzące w prowadzeniu działalności gospodarczej (rzemiośle, usługach, handlu) niż czarownice ze środowisk wiejskich[17].) Od pokusy korzystania z czarów nie byli wolni nawet cechmistrze, o czym świadczy chociażby sprawa między czeladnikiem Bazylim Fiałkowskim a jego majstrem, cechmistrzem Janem Zatwardziałowiczem (Kamieniec Podolski, nr 5–7, 1704). Choć praktyki czarowskie w epoce wzbudzały realne obawy ogółu społeczeństwa, stosowane przez cechmistrza nadnaturalne sposoby na zwiększenie zysku nie sprowokowały oskarżyciela do wdrożenia procesu do chwili pojawienia się konfliktu o stosowanie czarów w celu zdobycia zamówień[18]. Poza sferą handlu, wytwórczości i usług w miastach polskich na działanie czarów narażone były zwierzęta gospodarskie (zwłaszcza krowy). Nie zaobserwowałam w środowiskach miejskich żadnych oskarżeń o magię pogodową. Bardziej popularna niż na wsi była natomiast magia miłosna.

***

O ile wielkość miasta wywierała poważny wpływ na liczbę wdrażanych spraw o czary, oba typy miast, zarówno małe, jak i duże, nie prowadziły zwykle procesów inkwizycyjnych – preferowały postępowanie o charakterze skargowym, z czym wiązało się prawo oskarżonego do obrony. Nie wszędzie i nie zawsze respektowano to prawo w równym stopniu. Dochodziło zarówno do procesów, w których je naruszano, jak i takich, w których obserwować można pełne zaangażowania mowy obrońców. Jedną z takich żarliwych mów z małopolskiego Biecza, do której jeszcze wrócę, znakomicie omówił Marian Mikołajczyk[19].

[17] O. Davies, *Urbanization and the Decline of Witchcraft: an Examination of London*, „Journal of Social History", 30 (1997), s. 597.

[18] V.B. Antonovič, op. cit., nr 5, s. 51–52; podobna sprawa ibidem, nr 1, s. 43.

[19] M. Mikołajczyk, *Jak obronić oskarżoną o czary. Mowy procesowe z 1655 roku w sprawie Gertrudy Zagrodzkiej*, w: *Z dziejów kultury prawnej. Studia ofiarowane Profesorowi Juliuszowi Bardachowi w dziewięćdziesięciolecie urodzin*, Warszawa 2004, s. 389–410. Zob. też idem, *Prawo oskarżonego do obrony w praktyce sądów miejskich w Polsce XVI–XVIII wieku*, w: *Ustrój i prawo*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Ponieważ jednak w XVI wieku prawo niemieckie ewoluowało w kierunku procedury inkwizycyjnej, jej elementy przenikały do prawa, którym posługiwały się miasta polskie i zdarzały się również przypadki wszczynania postępowania sądowego z urzędu w sprawach o czary[20]. Procedura inkwizycyjna znajdowała uzasadnienie w ówczesnej świadomości prawnej. Przestępstwo było nie tylko czynem szkodliwym społecznie, uważane było przede wszystkim za pogwałcenie Bożych przykazań. Ściganie i karanie przestępstw stanowiło więc wypełnienie woli Stwórcy i służyło zachowaniu autorytetu władzy[21]. Dlatego w sentencji wyroku z Pyzdr czytamy: „pożyteczniejsza i lepsza by rzecz była, aby świat cały zginął, aniżeliby na świecie skażonym sprawiedliwość zginąć miała; mając to wyrażenie w Piśmie Bożym «Złoczyńcom nie dopuszczaj żyć na świecie», [...] tosz (!) samo Pismo świadczy: «Zgładzisz złego z pośrodku was, [...] aby złe i niecnotliwe sprawy na świecie nie panowały i jako pożar ognisty nie szerzyły się», czego naucza i samo doświadczenie *Nocet bonis qui parcit malis* [...] A chcesz się nie bać zwierzchności, czyń dobrze" (1740)[22].

Brzmienie sentencji wyroków nie pozostawia raczej wątpliwości, że procesy o czary były jednym z przejawów religijności miejskiej (*religion civique*), która rozprzestrzeniła się w całej łacińskiej Europie i znalazła wyraz między innymi w sprawowaniu sprawiedliwości nad osobami, które odwróciły się od Boga i łamały dogmaty Kościoła. Miastom stosunkowo łatwo było sięgnąć po jurysdykcję w tym zakresie, ponieważ Kościół nie był w stanie skutecznie temu przeciwdziałać, a kontrola społeczna w społeczeństwie wczesnonowożytnym spoczywała przede

w przeszłości dalszej i bliższej. Studia historyczne dedykowane Prof. Stanisławowi Grodziskiemu w pięćdziesiątą rocznicę pracy naukowej, red. J. Malec, W. Uruszczak, Kraków 2001, s. 51–99.

[20] Np. w Fordonie. Spośród 60 spraw o czary, które zostały wpisane w fordońską księgę czarną, 4 procesy sąd wdrożył z urzędu na podstawie powołań. AP Bydgoszcz, Akta m. Fordon, sygn. 5, k. 16–23 (1679), k. 54–59 (1680), k. 107–118 (1692), k. 246–250 (1700).

[21] W. Uruszczak, *Proces czarownicy w Nowym Sączu w 1670 roku. Z badań nad miejskim procesem karnym czasów nowożytnych*, w: *Historia prawa. Historia kultury. Liber Memorialis Vitoldo Maisel dedicatus*, red. E. Borkowska-Bagieńska, H. Olszewski, Poznań 1994, s. 194.

[22] J. Rosenblatt, *Czarownica powołana. Przyczynek do historii spraw przeciw czarownicom w Polsce*, Warszawa 1883, s. 11–12 (Pyzdry, 1740). Por. inne sentencje wyroków (s. 101–102) oraz wyrok wydany przez sąd turecki (1664); K. Milewski, *Pamiętniki historyczne krajowe*, Warszawa 1848, s. 352–354.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

wszystkim poza państwem i jego aparatem. Królowie nieczęsto ingerowali w życie wewnętrzne miast, a w zakres prawa sądowego wkraczali zupełnie wyjątkowo. Dalej oczywiście sięgała ingerencja panów w miastach prywatnych, gdzie magistraty były zatwierdzane przez właściciela lub jego namiestnika[23].

Niezawisłość sądów w małych społecznościach lokalnych była trudna do realizacji także z innych względów. Sprawowanie urzędów miejskich było funkcją honorową[24], ale urzędnik sądowy to przede wszystkim rzemieślnik, który często uprawia rolę i ma rodzinę, o której bezpieczeństwo i własne się obawia, bo niekiedy dochodziło do przypadków samosądów na urzędnikach. Byt ekonomiczny urzędnika uzależniony był nie tylko od różnego rodzaju opłat i łapówek, zależał przede wszystkim od pewnej popularności, która umożliwiała mu obiór na stanowisko. Jego pozycja związana jest zatem ze stosunkami, jakie wiążą go z panem miasta, sąsiadami i krewnymi, a także z konfliktami, zarówno realnymi, jak i możliwymi, które potencjalnie mogłyby dzielić społeczność. Stosunki władzy to stosunki nie tylko terytorialne, to przede wszystkim stosunki osobiste[25].

Mimo wskazanych wyżej racji, wywodzących się z powszechnych w tamtych czasach przekonań religijnych, sam proces inkwizycyjny był raczej wolny od elementów irracjonalnych, a wprowadzone przezeń

[23] Zob. szerzej S. Kutrzeba, *Autonomia miast i władza ustawodawcza panów miast w dawnej Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Oswalda Balzera*, t. II, Lwów 1925, s. 93–101; T. Opas, *Miasta prywatne a Rzeczpospolita*, KH, R. LXXVIII, 1978, z. 1, s. 28–48; A. Wyrobisz, *Rola miast prywatnych w Polsce XVI i XVII wieku*, PH, t. LXV, 1974, z. 1, s. 19–46.

[24] Sprawowanie urzędu przynosiło niemałe profity. W przypadku miast królewskich rajcy i ławnicy wyjęci byli spod jurysdykcji sądów grodzkich, starościńskich i wszystkich innych, z wyjątkiem sądów królewskich. Byli zwolnieni od wszelkich poborów, opłat i ciężarów, tak publicznych, jak miejskich, oraz opłat sądowych. Dostawali także rozmaite honoraria, dzierżawy oraz diety w wypadku sesji wyjazdowych sądu lub reprezentowania miasta na zewnątrz. Pobierali także osobne dochody z kar i opłat sądowych, których wysokość była różna w różnych okresach. Zob. np. J. Sygański, *Historia Nowego Sącza od wstąpienia dynastii Wazów do pierwszego rozbioru Polski*, t. II, Lwów 1901, s. 60–61; J. Riabinin, *Rada miejska lubelska w XVII wieku*, Lublin 1931, s. 7 i n., 19. W szerszym kontekście problem ten omawiają: M. Bogucka, H. Samsonowicz, op. cit., s. 458–461.

[25] D.W. Sabean, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge 1984, s. 16, 21–22.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

metody dochodzenia uważano za zwykły instrument gwarantujący ład społeczny i niektóre jego elementy chętnie przyjmowano w Polsce[26].

Szczegółowe studium Tomasza Wiślicza o walce z czartem społeczności Kleczewa i jego okolic wskazuje, że miasteczko to było ważnym ośrodkiem procesów czarownic[27]. Kleczewska księga czarna zdaje się wskazywać, że najbliższa okolica tego wielkopolskiego miasteczka została dotknięta przez swoistą panikę[28]. Miejscowa szlachta (74% oskarżycieli, świadków lub poszkodowanych) inicjowała te procesy, sprowadzając sąd do swoich dóbr, aby postawić przed jego obliczem poddanych podejrzanych o czary. Celem była obrona przed czarami szkodliwymi, przy czym chodzi zwykle o obronę własnego zdrowia i dobytku. Teologiczny aspekt czarostwa schodził na plan dalszy – czary były po prostu jednym ze sposobów, w jaki poddany może szkodzić panu. Wiślicz uważa nawet, że można mówić o powstaniu swoistej solidarności stanowej szlachty, skierowanej przeciwko czarownicom.

Panikę wszczął szlachcic Wojciech Breza z Wąsosz przekonany, że jego syn Franciszek zmarł wskutek uroków rzuconych przez czarownicę. Breza jest wyjątkowym, jak na warunki polskie, przykładem łowcy czarownic. Najpierw doprowadził do śmierci czterech czarownic, które obwinił o śmierć syna (październik 1688). Następnie skłonił dzierżawcę miasteczka Ślesina, Jakuba Rościerskiego, do postawienia przed sądem pięciu mieszczek przez nie powołanych (maj 1689). W procesie tym występował jako oskarżyciel na równi z dzierżawcą Rościerskim. Wreszcie w maju 1691 roku sprowadził sąd kleczewski do Wąsosz, by osądzić swoich poddanych obwinionych o czarostwo i kradzież Hostii. W sumie, w ciągu czterech lat Wojciech Breza postawił przed sądem 13 czarownic (10 spalono, 2 wygnano, los jednej jest nieznany). Jedynym znanym szlachcicem, jaki zachował dystans do czarów w okolicach Kleczewa i wyłamał się z tej swoistej środowiskowej solidarności, był Jan Cieliński, podstarości we wsi Ostrowite. Niestety, dzierżawca, który objął po nim majątek, nie wykazał się podobną powściągliwością wobec miejscowych czarownic. Obsesja ta zaraziła zdecydowaną większość sąsiadów. Chłopi występowali jako oskarżyciele wyjątkowo. Podobne

[26] Por. W. Uruszczak, op. cit., s. 194–195.

[27] T. Wiślicz, *Społeczeństwo Kleczewa i okolic w walce z czartem (1624–1700)*, KH, t. CII, 2004, nr 2, s. 37–60.

[28] Por. panika lokalna, jaka wybuchła w Wągrowcu, gdzie spalono 34 czarownice. H. Hockenbeck, *Hexenbrände in Wongrowitz*, „Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen", t. 9, 1894, s. 175 i n.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

ustalenia przynosi analiza Zygmunta Lasockiego, z której wynika, że na Mazowszu większość procesów rozpoczynała się z reguły z oskarżenia szlacheckiego[29].

Mieszkańcy podkleczewskich dworów łatwo mogli wpaść w panikę, bo miejscowi znali niemało elementów zbiorczej koncepcji czarów, a w zeznaniach mnożą się odrażające szczegóły. W roku 1662 niejakiej Annie Kaczmarce zarzucono np., że w miejscach, gdzie jej pan miał zwyczaj siadać, podłożyła trujący proszek, a w dworskich piecach i pościeli znaleziono: kości, wykałaczkę, węgle, włosy, zboża, skorupę, mączkę, jakąś banię, wykałaczkę i spalone pierze (1662)[30]. Specyfiki używane przez czarownice do czarów nieodmiennie kojarzyły się, jak widać, z zepsuciem i robactwem. Robaki bywały zresztą przynoszone do sądów jako *corpus delicti*.

Kleczewskie protokoły zeznań czarownic wskazują, że atmosfera wokół oskarżanych o czary od dawna już była napięta w momencie wszczęcia procesu, i że dowodów czarów poszukiwano zbiorowo[31]. Trudno było tego nie dostrzec – gdy atmosfera zagęszczała się, podejrzane uprzedzały niekiedy bieg wypadków i uciekały, by uniknąć oskarżenia, zwłaszcza jeśli je wcześniej powołano[32]. Zdawały sobie sprawę, że ujęcie czarownicy jest w mniemaniu ogółu jedną z najskuteczniejszych metod neutralizacji czarów, a także szybkiego polepszenia kondycji fizycznej

[29] Z. Lasocki, *Szlachta płońska w walce z czartem*, „Miesięcznik Heraldyczny", R. 12, 1933, nr 1–3.

[30] Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 259 (1662).

[31] Np. dekret wydany na Małgorzatę Mruczykotkę głosi, że była od dawna powołana i dlatego jest „z miasta o czarostwo wykrzykniona" (Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 119 (1693)). Protokół z roku 1688 mówi, że podczas poszukiwań czarów pod progiem „były przy tym wszystkie" (ibidem, k. 150). W roku 1646 Stanisław Zagorski oskarżył zaś o czary swoją poddaną Annę Wawrzkową, ponieważ wszyscy ją o nie podejrzewali (ibidem, k. 227v).

[32] Np. zeznanie Reginy Maćkowej: „Kobieta m[n]ie nauczyła, co uciekła do Siernicza, Walkowa, jest temu pół roka" (ibidem, k.143v (1691)). Niekiedy więc dawni sąsiedzi doskonale znali miejsce pobytu zbiegłej czarownicy, jeśli osiadała blisko starego miejsca zamieszkania (zob. też ibidem, k.144 (1691)). Protokół z roku 1626 wspomina zaś o czarownicy, która uciekła ze wsi, gdy powołały ją czarownice z okolicznego Kożuszkowa (ibidem, k. 17). Tego rodzaju zdarzenia nie omijały oczywiście plebanii, skoro o czary często podejrzewano księże gospodynie. Protokół z 1691 roku podaje, że służąca, „która służyła u x. Parola uciekła jest prawdziwą czarownicą, psowała xiężą matkę proszkami [...] ze żmijów i wężów" (ibidem, k. 143v).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

i finansowej. Dlatego Jan Owczarz, składający zeznania 8 marca 1662 roku, obstawał: „trzeba te babę [Katarzynę] Brzoszkową spalić, bo wielka czarownica [...] isz (!) to luciper tego miasteczka, gdy jej spalą będzie lepi[ej]". Już samo odseparowanie czarownicy od sąsiadów przynosiło otoczeniu ulgę. Wyraźnie mówi o tym Stanisław Borzewicki, który stwierdził, że podejrzana Anna Włodarka: „Jest dowodną czarownicą, bo po jej wzięciu zaraz [...] [mu] pomogło"[33]. Zagrożenie odczuwali przedstawiciele wszystkich stanów, księży nie wyłączając. Nietrudno było zresztą obstawać przy nieprawdopodobnych rewelacjach otoczeniu, skoro czarownice zeznawały, że używając czarów doiły krowy nie tylko we dworach, ale i całym sąsiedztwie[34].

Z drugiej strony nieskuteczność terapii ludowych lekarek skłaniała zdesperowanych pacjentów do obarczania ich winą za pogarszanie się stanu zdrowia. Szlachcic Borzewicki zeznał np., że szkodzącą jego zdrowiu zielarkę zdemaskował sam diabeł, który z Boskiego rozkazu wyznał mu wszystko do ucha. Na skutek tego zeznania, akcentującego wolę Boską, oskarżona została spalona, choć się do niczego nie przyznała i jedynym dowodem jej winy była próba wody, podczas której pływała. Pomimo że sąd świadom był, iż prawo nie dopuszcza stosu na podstawie takiego dowodu i pierwotnie ją uniewinnił, ostatecznie wydał na nią wyrok śmierci, kiedy Borzewicki zaręczył, że jest winna[35]. Borzewicki wiedział, że pławienie nie jest wystarczającym dowodem winy, jednak argumentował, że „woda [po której pływała] nie była zepsowana", i że podsądna istotnie używała do leczenia podejrzanych środków. Sędziom trudno było zlekceważyć zaprzysiężenie Borzewickiego, bo po aresztowaniu podejrzanej nastąpiła natychmiastowa poprawa jego zdrowia. Podobną postawę sędziów można zaobserwować w sprawie Petroneli Bartkowej. Sąd po wstępnym rozpoznaniu sprawy nie chciał jej torturować, jednak kiedy szlachcic wziął ją „na swoje sumienie", postanowił wysłać ją na tortury[36].

Jak silna była pozycja szlachty oddającej poddankę do sądu i domagającej się określonej sentencji wyroku, wskazuje orzeczenie kleczewskiego sądu z 1689 roku. Sąd uznał wówczas, że tzw. inkwizycje (dochodzenie) były „dosyć niesłuszne" i dlatego postanowił uwolnić czarownice od kary śmierci. Skazał je jednak na wygnanie i zakazał zbliżać się do

[33] Ibidem, k. 266 (1670).
[34] Ibidem, k. 100–101v (1689).
[35] Ibidem, k. 264v–266v (1670).
[36] Ibidem, k. 208–210 (1680).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

miasteczka Ślesin na odległość 7 mil, wyznaczając dwutygodniowy termin opuszczenia miasteczka (czas na podgojenie ran odniesionych na skutek tortur). Sędziowie zastrzegli przezornie w sentencji wyroku: „gdyby się zaś jaka najmniejsza szkoda przez tych czarostwo JGMci P. Roscieckiemu i Jmci jego także IMP. Brezie i wszystkim JchMciom okolicznym blisko tego miasteczka lubo tyż i obywatelom Ślesinskich i sądowi kleczewskiemu lub na zdrowiu, na potomstwie, na dobrach, dobytkach wszelakich, tedy za najmniejszą okazją bez prawa żadnego panowie rękojmie[37] powinni je będą dać spalić swym kosztem"[38].

Mniej jednoznacznie, pod względem statusu społecznego osób biorących udział w inicjowaniu spraw o czary, sytuacja się przedstawia w podbydgoskim królewskim mieście Fordon, gdzie w latach 1675–1711 odbyło się 60 procesów o czary. Tylko 26,6% oskarżeń o czary wyszło tu z dworów szlacheckich, ale od roku 1700 można dostrzec tendencję podobną do zaobserwowanej przez Wiślicza; kolejne procesy o czary są wdrażane przez szlachtę, jakby nagle zaczęła odczuwać większy niż wcześniej strach przed magią szkodliwą. Obawiała się głównie czarów na zdrowiu i majątku. Resztę skarg złożyli plebeje, chłopi lub mieszczanie. Rzadko dochodziło do postępowania inkwizycyjnego wszczynanego z urzędu (6,6%)[39]. Taka struktura oskarżeń upodabnia Fordon do wschodniej Wielkopolski, gdzie sprawę do sądu z reguły wnosili sami chłopi[40]. Protokoły fordońskie wskazują również na inicjującą rolę gromady. W roku 1699 Elżbieta z Moszczeńskich Pinińska, oskarżająca Dorotkę Gelinę, wyjaśniała sądowi, że skarży ją, ponieważ przyszli do niej poddani i zażądali wytoczenia przeciw niej sprawy, bo ponosili straty na dobytku, a krowy nie dawały mleka[41].

W Fordonie, podobnie jak w Kleczewie, najważniejszym zarzutem stawianym czarownicom jest *maleficium,* ale rozbudowanym wątkiem zeznań są również historie o sabacie i schadzkach z diabłem. Tendencja ta znalazła wyraźniejsze odbicie w niezwykle ciekawym z tego względu pruskim mieście Nowe nad Wisłą. W Nowem mamy przykład sądu ławniczego, którego protokoły eksponują przede wszystkim aspekt

[37] Tj. ci, którzy przysięgą zaręczyli, że są niewinne.

[38] Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 159v.

[39] Obliczenie własne.

[40] B. Baranowski, *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach. Szkice z obyczajów XVII i XVIII w.*, Łódź 1988, s. 137 i n.

[41] AP Bydgoszcz, Akta m. Fordon, sygn. 5, k. 233–238 (1699), zob. też k. 291–297 (1701).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

religijny przestępstwa. Czary w ujęciu miejscowych sędziów są przede wszystkim przestępstwem przeciw wierze – zbrodnią obrazy Majestatu Boskiego. Dlatego miejscowe zeznania obfitują w opisy diabłów, Łysych Gór i sabatów. Głównym celem nowskiego sądu było skłonić grzesznika do spełnienia powinności, jaką winien był Bogu i społeczeństwu, czyli do nawrócenia się i do przyznania się do grzechu[42]. Stąd prośby sędziów, by oskarżone „złości swoich" nie taiły[43]. Rzecz jasna, społeczeństwo egzekwując tę powinność nie mogło obyć się bez środków wymuszających przestrzeganie prawa[44].

Przenieśmy się na Kujawy. W Nieszawie, jak w soczewce, skupiają się typowe problemy mieszkańców małych miast Korony z czarownicami[45]. Nieszawskie materiały źródłowe od dawna przyciągały uwagę badaczy, ponieważ na przełomie XVII i XVIII wieku miejscowy sąd uznawano na Kujawach i w ziemi dobrzyńskiej za wyspecjalizowany w sądzeniu czarownic[46]. Dlatego chętnie po niego posyłano, by się z nimi rozprawić. Z zachowanych materiałów wynika, że powiązania między sąsiadującymi miasteczkami odgrywały nie lada jaką rolę. Kiedy mieszczanie dobrzyńscy posłali do Nieszawy powóz, by sprowadzić miejscowy sąd wójtowski do przeprowadzenia procesu o czary, a w tym samym czasie choroba wójta nie pozwalała mu wypełniać swoich obowiązków, rada miasta postanowiła, że wyśle do Dobrzynia burmistrza Adriana Kowalskiego i pisarza miejskiego. W liście wyjaśniano, że magistrat nieszawski nie chciałby ściągnąć na siebie „inwektywy" przez taką odmowę; przeciwnie, zależy mu na zaskarbieniu sobie wdzięczności i łaskawości sąsiadów. Nieszawianie byli przekonani, że Kowalski jako sędzia radziecki, posiada wystarczające kompetencje, by orzekać w sprawach o czary (1719)[47].

[42] Przekonanie to najwyraźniej zostało chyba wyrażone w protokole z 1712 r. AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 89 (1712).

[43] Ibidem, k. 108 (1718).

[44] O egzekwowaniu powinności obywateli przez prawo zob. R. Sobański, *Prawo jako wartość*, CPH, t. LI, 1999, z. 1–2, s. 42–43.

[45] O problemie, na podstawie jakich kryteriów wyróżniać „małe", „średnie" i „wielkie" miasta, zob. A. Wyrobisz, *Małe miasta w Polsce w XVI i XVII w.*, w: *Miasta doby feudalnej w Europie środkowo-wschodniej. Przemiany społeczne a układy przestrzenne*, red. A. Gieysztor, T. Rosłanowski, Warszawa–Poznań–Toruń 1976, s. 177–187.

[46] M. Wawrzeniecki, *Proces o czary w Nieszawie r. 1721*, „Wisła", t. XI, s. 648–654.

[47] AGAD, Akta radzieckie m. Nieszawy, sygn. 19, k. 287v–288 (1719).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

W rękach okolicznej szlachty nieszawski sąd był raczej powolnym narzędziem, o czym zaświadcza chociażby sprawa przeciw Annie Szymkowej i Zofii Pędziszce, wytoczona przez ich pana. Obie kobiety miały czarować pańskie bydło i zdrowie, a także jeździć nago na sabaty i kopulować z diabłem. Nie pomogły wyjaśnienia, że czarowały tylko po to, by zjednać przychylność dziedzica. Pod wpływem tortur przyznały się do zadania panu kołtuna i nasłania na niego 12 diabłów. Okazało się także, że dwór był wręcz wypełniony czarownicami – jedne czarowały dziedziczkę, inne pana próbowały czarami „zniewolić ku lubieżności"[48]. W konsekwencji skazano je na stos, aby nie obrażały więcej Boskiego Majestatu i nie szkodziły ludziom (1721)[49].

Nieszawian niepokoiła bezkarność i naginanie prawa przez urzędników miejskich w tym królewskim, ale oddalonym od centrów władzy państwowej mieście. Zjawisko było bardzo uciążliwe, skoro jeden z miejscowych mieszczan pozwolił sobie przed sądem na uwagę o burmistrzu: „jeden król w Warszawie, a drugi w Nieszawie" (1720)[50]. Niepokorni urzędnicy łamali królewskie nakazy ustawicznie. Doświadczyła tego również jedna z oskarżonych o czary. Sprawa Zofii Pankowej jest o tyle ciekawa, że w aktach nieszawskich zachował się odpis listu Augusta II, w którym król bierze pod opiekę obrotną wdowę; Pankowej stawiano wcześniej zarzut czarów (1700). Choć sprawę w Asesorii wygrała, nadal próbowano ją ograbić z majątku.

Z listu wynika, że urzędnicy rady i ławy nieszawskiej, zazdroszcząc Zofii Pankowej majątku, zmówili się między sobą „powziąwszy *capitale odium* na [...] [tę] uczciwą wdowę [...] i ludziom na o<c>hydę podawszy z substancji wyzuli". Sytuacja zdarzyła się po raz kolejny. Przed 12 laty sędziowie nieszawscy posądzili ją już bowiem niesłusznie o czary i uwięzili, za co zostali ukarani przez Asesorię złożeniem z urzędu. Pomimo to urzędnicy magistraccy powtórnie podnieśli rękę na jej majątek – zajęli w jej spichrzach zboże szlacheckie i jej własne, warte 10 000 złotych i dodatkowo grozili jej. Niepewna dalszego losu Zofia zwróciła

[48] W sprawie pojawiają się także zeznania sugerujące zoofilskie skłonności czarownic. Jedna z oskarżonych zeznała, że obcowała z diabłem, który miał przyrodzenie bydlęce. *Czarownice nieszawskie*, *1721*, w: M. Wawrzeniecki, *Krwawe widma. Ciekawe procesy, tortury i osobliwe egzekucje*, Warszawa 1909, s. 59.

[49] Bardzo podobny do tu zrelacjonowanego jest kolejny proces z 1721 r., wydany przez M. Wawrzenieckiego (ibidem, s. 67–72).

[50] AGAD, Akta radzieckie m. Nieszawy, sygn. 19, k. 271.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

się o opiekę do króla, który rozkazał im zaprzestać gróźb i oddać zagrabione zboże. W przypadku złamania tego nakazu król zagroził karą w wysokości 20 000 grzywien. Połowa kwoty miałaby trafić do skarbu królewskiego, połowa do pokrzywdzonej (1700)[51].

Opinia o Pankowej jako czarownicy nadal utrzymywała się w mieście[52]. Nie pomogło nawet zaprzyjaźnienie się z burmistrzową Kowalską. Ba, nieszawski wójt, Grzegorz Uniejewski, wykorzystał fakt zażyłości między kobietami i pod nieobecność burmistrza, który wyjechał zapłacić Rosjanom kontrybucję, naszedł Kowalską w domu i zarzucił jej „kurewstwo", pijaństwo oraz bycie czarownicą. Dyshonor małżonki „i zadanie bękarctwa synaczkowi" sprawiły, że burmistrz natychmiast po powrocie do domu podjął energiczne działania mające na celu przywrócenie żonie dobrej sławy (1717)[53]. Jednak zarzutem czarostwa urzędnicy nadal zręcznie szermowali w walce o wpływy w mieście – w roku 1733, przy aprobacie burmistrza, zarzut czarów postawiono gospodyni wójtowej. Głównym dowodem czarów było w jej przypadku to, iż „oczy [...] w ziemię wnurzywszy, chodzi jak czarownica".

Reputacja i bezpieczeństwo żon urzędników magistrackich nie były błahą kwestią. Interesujący przypadek zablokowania prześladowań czarownic w zarodku przez małomiasteczkowych urzędników opisano w księgach grodzkich w Krakowie. 23 lipca 1622 w krakowskim grodzie złożono protestację w imieniu starosty czorsztyńskiego Jana Baranowskiego. Baranowski skarżył się na magistrat i mieszczan z Krościenka, że ci odmawiają osądzenia za czary Doroty, żony sługi miejskiego. Wyjaśniał, że kobieta została złapana między jego bydłem „na gusłach" i oddana do więzienia miejskiego z żądaniem osądzenia według prawa, zwłaszcza że swoje szkody wyceniał na 1000 grzywien polskich. Jednak urzędnicy namówili się potajemnie, by jej nie sądzić i rozeszli się z ra-

[51] AGAD, Akta radzieckie m. Nieszawy, sygn. 18, k. 96v–97v.

[52] Analogicznie powoli powstawały podejrzenia o działaniu czarów. W roku 1698 Wojciech Florkowski zeznał np., że działanie czarów w swoim otoczeniu obserwował od około 20 lat – zmarł wówczas jego szewczyk, najprawdopodobniej na puchlinę wodną, w czym zwyczajowo dopatrywano się działania czarów i trucizn. AGAD, Akta radzieckie m. Nieszawy, sygn. 18, k. 38v (1698).

[53] AGAD, Akta wójtowskie m. Nieszawy, sygn. 12, k. 88v–89 (1717). W tym samym roku zeznający przed sądem radzieckim inny mieszczanin wyraził przekonanie, że w Nieszawie nie ma żadnych uczciwych kobiet, poza burmistrzową Kowalską, i że pospolicie parają się albo czarowaniem, albo cudzołożeniem. AGAD, Akta radzieckie m. Nieszawy, sygn. 19, k. 189–189v (1717).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

tusza do swoich domów. „Snac[z] obawiając<z> się, aby też i inszych mieszczek albo żon samychże nie powołała”[54] – kwitował oburzony starosta, a za nim podstarości, który protestację do Krakowa przywiózł. Oświadczył również, że swoich szkód zamierza dochodzić na urzędzie krościeńskim.

Reakcje otoczenia na kłótnie między sąsiadami bywały różne w zależności od tego, w jakich stosunkach z oskarżycielem lub pozwaną znajdowali się wzywani przed sąd świadkowie. Niekiedy lepiej było nic nie słyszeć i nic nie wiedzieć o przebiegu zdarzenia, by nie narazić się albo jednej, albo drugiej stronie[55]. Wyraźne opowiedzenie się za osobą pomawianą o czary mogło być wszak przyczyną postawienia zarzutu czarów komuś, kto ujmował się za domniemaną czarownicą[56]. Zwłaszcza w sytuacjach, kiedy dochodziło do konfliktów między osobami najważniejszymi w mieście, wskazana była ostrożność. Świadkowie postawieni przed sąd zeznawali więc, że niewiele wiedzą o sprawie[57].

Rodzaje czarów stosowane w Nieszawie nie różnią się od czarów używanych przez mieszkańców wsi. To konsekwencja agraryzacji miast i sposobu życia mieszczan – przyczyną wielu oskarżeń były zajścia, które spowodowały zwierzęta lub zajścia zwierząt dotyczące. O przykłady nietrudno. Kiedy w roku 1700 jeden z nieszawian spostrzegł wokół swojej obory mnóstwo świeżej rozlanej krwi, którą jakby ktoś kropidłem pokropił, wezwał sąd, by przeprowadził wizję lokalną i złożył protestację, by w aktach pozostał ślad o potencjalnie groźnym dla krowy zdarzeniu[58]. Kiedy nie miano żadnych wątpliwości co do personaliów osoby groźnej dla zwierzęcia, wykrzykiwano po prostu: „Ty kurwo, czarownico, coć te konie zawadzają?[59]” Jak łatwo było o posądzenie o wejście w kontakt z diabłem, obrazuje sprawa z 1720 roku, kiedy to jednemu z nieszawskich mieszczan, niejakiemu Wasilewskiemu, uciekł wieprz, wbiegł na plac wójta i zaczął czynić szkody. Wójt obserwował

[54] J. Rafacz, *Podejrzenie o czary w Krościenku*, „Lud”, t. XX, 1921, s. 303.

[55] Np. AGAD, Akta radzieckie m. Nieszawy, sygn. 19, k. 208.

[56] Przypadek taki odnotowano w Nieszawie w roku 1718, w sprawie, jaka toczyła się między rodziną Pępkowiców i Gularskich: „Ta szynkarka jest czarownica, i ty z nią na Łysy Górze bywasz, tak musi bydz, kiedy się za nią ujmujesz”. AGAD, Akta wójtowskie m. Nieszawy, sygn. 12, k. 111.

[57] AGAD, Akta radzieckie m. Nieszawy, sygn. 19, k. 389 (1733).

[58] AGAD, Akta radzieckie m. Nieszawy, sygn. 18, k. 91 (1700).

[59] AGAD, Akta wójtowskie m. Nieszawy, sygn. 12, k. 69 (1714).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

to zdarzenie i już składał się do strzału z muszkieciku do zwierzęcia, kiedy wpadł na niego Wasilewski, prosząc, by nie zabijał wieprzka. Wasilewski zapewniał, że pokryje wszystkie straty, ale niełatwo było udobruchać wójta, który dopytywał: „Czyś diabła w tym wieprzu zesłał, że mi taką szkodę robi"[60].

Krewkie niewiasty, stawiając w kłótni zarzut czarostwa, nie wahały się niekiedy wdać w bójkę i publicznie zdemolować domostwo znienawidzonej sąsiadki[61]. Po zdarzeniach takich składano zwykle do ksiąg miejskich protestacje, w których dowodzono niewinnej napaści i broniono swego honoru. W niektórych przypadkach świadkowie stawiani przed sąd ujawniali zaś, że strony procesowe od dawna się kłócą i lżą wzajemnie[62]. Uczuciem, które chyba w stopniu najwyższym niszczyło stosunki międzysąsiedzkie, była zazdrość – bogatym był po prostu ten, kto miał więcej. Do jakiego stopnia uczucie to było społecznie uciążliwe, wskazuje nie tylko ówczesna literatura, ale również protokoły procesów o czary, np. dzierżawca jednej z podkleczewskich wsi, Jan Jezierski, wprost wyraził przekonanie, że czarownice „zczarowały [mu bydło] zazdrością" (1690)[63].

Warto również zwrócić uwagę na rzadko podnoszony przy omawianiu procesów o czary wątek obdukcji ran. Powszechnie znane było wierzenie, że pobicie czarownicy do krwi neutralizuje jej moc, przez co część oskarżonych doświadczała nieprzyjemnych rękoczynów. Nieznane były dotychczas w polskiej literaturze przedmiotu przypadki obdukcji ran domniemanych czarownic. Przed sądem nieszawskim doprowadził do niej Michał Kubacik, któremu niejaki Leżyński tak zbił żonę kawałkiem drewna, że kobieta ledwie przeżyła i prawdopodobnie w wyniku szoku straciła mowę[64].

[60] AGAD, Akta radzieckie m. Nieszawy, sygn. 19, k. 270 (1720).

[61] AGAD, Akta wójtowskie m. Nieszawy, sygn. 12, k. 54 (1712).

[62] Np. AGAD, Akta radzieckie m. Nieszawy, sygn. 18, k. 70 (1699).

[63] Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 110. W literaturze pięknej na wątek ten zwraca uwagę np. Sz. Szymonowic, *Sielanki*, w: *Dwa nurty literatury mieszczańskiej XVII w. w Polsce*, opr. K. Budzyk i H. Budzykowa, Warszawa 1951, s. 64–65. „Wiem, że dawno narzekasz na przykre sąsiady,/ Zazdrość to czyni: na to nie masz inszej rady; / Niechaj się zazdrość puka! Bodaj mi zajrzano! / Wolę to, niźliby mię pożałować miano". Zob. też A. Władysławiusz, *Przygody i sprawy trefne (z r. 1613)*, w: *Polska fraszka mieszczańska. Minucje sowiźrzalskie*, opr. K. Badecki, *Biblioteka Pisarzów Polskich*, nr 88, Kraków 1948, s. 102–103, (35) *O czarownicy, która proroka umarłego z grobu wskrzesiła*.

[64] AGAD, Akta wójtowskie m. Nieszawy, sygn. 12, k. 115 (1719).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Nieszawy nie ominął problem opętań, który doskwierał w całej Koronie[65]. W roku 1652 „czary ruskie" miały np. spowodować w Korczynie, że opętana była połowa jego mieszkańców. Spokój przywrócili dopiero bernardyni, którzy ich wyegzorcyzmowali. Demona można było zadać np. w serze, jak to się zdarzyło w przypadku Katarzyny Owczarki sądzonej w Warcie (1685)[66]. Świadectwa potwierdzające nasyłanie i egzorcyzmowanie diabłów można zaobserwować w wielu dzielnicach Korony[67]. Do ciekawszych spraw należy sprawa Katarzyny Kołodziejki z Nowego, której mąż i syn występują do sądu, by odpowiadała w sprawie o opętanie z wolnej stopy (1687)[68].

Zachowanie opętanych bywało bardzo uciążliwe. Jeden z podkleczewskich szlachciców wniósł sprawę przeciw swej służącej Katarzynie, ponieważ pewnej nocy zaczęła szczekać, w czym dopatrywał się działania czarta (1734). Interesujący jest również przypadek z Chojnic. Chłop, zaniepokojony opętaniem córki, udał się najpierw do wróżki, by dowiedzieć się, kto zesłał na dziewczynę diabły, a później w tej samej sprawie skontaktował się z egzorcystą, który podobnie jak wróżka po rozmowie z powodem był w stanie określić, kto jest sprawcą jego nieszczęścia. Interesujące jest zwłaszcza to, że chłopu było zasadniczo

[65] AGAD, Akta wójtowskie m. Nieszawy, sygn. 12, k. 164–167 (1721). Józef Pępkowic, mieszczanin nieszawski wraz z żoną Katarzyną złożył protestację przeciw sławetnym Marcinowi Gorlewicowi i jego żonie. Opisano w niej m.in., że w Pępkowicowej miał szczekać czart, którego ludzie próbowali z niej wygnać święconą wodą. O różnorodnych funkcjach opętań u kobiet w erze wczesnonowożytnej zob. A.M. Walker, E.H. Dickerman, *A Woman under the Influence: A Case of Alleged Possession in Sixteenth-Century France*, „Sixteenth-Century Journal", vol. 22, No 3 (1991), s. 535–554.

[66] *Sprawy o czary przed sądem miasta Warty*, w: *Nietolerancja i zabobon w Polsce*, s. 189 i n., podobnie w Chojnicach: AP Bydgoszcz, Akta m. Chojnice, sygn. 136, k. 79–83 (1691).

[67] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 5–16 (1689); AP Kraków, Akta m. Krakowa, sygn. 873, k. 51 i n. (1717); A. Komoniecki, *Chronografia albo dziejopis żywiecki*, wyd. S. Grodziski, I. Dwornicka, Żywiec 1987, s. 505 (1718), s. 568–569 (1728); *Księga miasta Turka z r. 1648*, w: K. Milewski, *Pamiątki historyczne krajowe*, Warszawa 1848, s. 354 (1719); Kalisz (1613), Poznań I/643, k. 17 i n., AP Poznań, Poznań I.643, k. 61–62; AP Gdańsk, Akta m. Elbląga, sygn. 369,1/78, k. 261–262, 266 (1751); Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2797, k. 81 (1755); AP Kraków, Akta m. Krakowa, sygn. 882, k. 19–20 (1757).

[68] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 80, k. 323–326 (1687).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

obojętne, który autorytet lokalny w sprawach złych duchów postawi trafną diagnozę jego nieszczęścia. Wcześniejsze skierowanie się do wróżki wskazywałoby, jak się zdaje, że wyżej cenił w takich kwestiach wróżki niż egzorcystów[69].

Korzystanie z usług wróżek mogło niekiedy doprowadzić do nieoczekiwanych konsekwencji. W roku 1681 krakowski sąd grodzki wydał wyrok śmierci na Idziego Puto ze wsi Dreginia, który kiedy go okradziono, szukał pomocy u dwóch wróżek, a później wskutek ich wskazówek pozbawił życia aż 8 osób[70]. W Krakowie zresztą wróżbiarstwo było bardzo popularne, był przecież stolicą prognostyków[71]. W roku 1690 Jakub Wendt oskarżył o czary praczkę Katarzynę Juskową[72] i Katarzynę Przyłuską, pośredniczącą w jego kontaktach z podkalwaryjską wróżką, specjalizującą się w znajdowaniu skradzionych rzeczy.

Zeznania złożone w sprawie odsłaniają nietypowe szczegóły wizyt u wróżek oraz ich rzadko opisywane następstwa. Porady wróżek nie dotyczyły jedynie magicznych środków zapobieżenia złu. Z zeznań Juskowej wynika, że przynajmniej niektórzy klienci, do których ona sama również się zaliczała, zwracali się do wróżek, aby informacjami uzyskanymi od nich manipulować i szantażować otoczenie w celu szybkiego odzyskania mienia. Po wizycie u wróżki okradzione osoby rozgłaszały w sąsiedztwie, że poznały nazwisko złodzieja lub znaki, które mają go zdemaskować, i że oczekują szybkiego naprawienia krzywdy[73]. Działania takie, jak się wydaje, nadspodziewanie często przynosiły oczekiwane rezultaty, bo rzeczy podrzucano prawowitym właścicielom. Juskowa zeznała także o rzadko w źródłach wspominanym sposobie zwiększania siły oddziaływania i wiarygodności plotki. Niektórzy klienci udawali się, mianowicie, po poradę wróżki w towarzystwie świadków, którzy mog-

[69] AP Bydgoszcz, Akta m. Chojnice, sygn. 136, k. 79–83 (1691).

[70] AP Kraków/Wawel, Castr. Crac. Rel., sygn. 108 A, k. 767–772 (1681).

[71] O wróżkach zob. np.: AP Kraków, Akta m. Krakowa, sygn. 867, k. 354––361 (1690); Akta m. Krakowa, sygn. 872, k. 250–251 (1713).

[72] Juskowa pojawia się w aktach także pod nazwiskami Szneydrowa i Więchowiczowa.

[73] AP Kraków, Akta m. Krakowa, sygn. 865, k. 355–356. Juskowa zeznała: wróżka „kazała mi wróciwszy się <c>hałas w domu uczynić i tak uczyniłam, żem <c>hałasowała się z żoną tegosz (!) chłopa, który wziął koszulę cudzą do prania mi daną. A tak w swarze, gdy mówiła: «Poprzysiężesz (!) mi?» To jam też mówiła: «Poprzysięgnę». Nazajutrz oddano mi wziętą koszulę, nie czyniłam na to żadnych czarów". Zob. też ibidem, k. 357–358.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

liby później przed sąsiadami lub w sądzie potwierdzić treść wróżby[74]. Liczono, że dzięki ich świadectwu informacje rozgłaszane w otoczeniu lub ujawniane w sądzie zyskają na wiarygodności.

Wróżbiarze, parający się innymi paramagicznymi zajęciami, np. znachorstwem, pomagali w ustaleniu tożsamości czarownic na terenie całej Korony, Kresów południowo-wschodnich nie wyłączając. W roku 1720 w Krasiłowie (Wołyń) podczas moru mieszczanie spotkali się i uradzili wspólnie, że nasłała go pomawiana o „upierstwo" studwudziestoletnia Prośka Kapłunka. Zaraz po jej aresztowaniu wysłano zaś delegację do jasnowidza-znachora, by upewnić się, czy rzeczywiście przyczyną moru były czary Kapłunki. W tym czasie dzieci i wnuki posądzonej zwróciły się do zwierzchności patrymonialnej miasteczka, by ją uwolnić. Zezwolenie otrzymali, więc jej zięć, Chwedor Mielnik, zabrał ją i z całą rodziną wyjechał z miasteczka. Został jednak odnaleziony, gdy powróciła delegacja od wróżbity-znachora, który potwierdził, że to Kapłunka nasłała mór na miasteczko. Zbrodnia tej miary nie mogła ujść jej płazem. Kiedy mieszczanie przywieźli ją z powrotem, wsadzili w wykopany uprzednio dół, zakopali po plecy, na wierzch nałożyli chrustu i zapalili. Od zięcia zażądali zaś młyńskiego kamienia, którym nakryto miejsce kary. Pomimo to psom udało się podkopać i wyjadały ciało Kapłunki[75]. Innej techniki palenia użyto we wsi Humieniec na Podolu w trakcie palenia szlachcica Michała Matkowskiego, domniemanego upiora (1738). Zużyto do tego – jak wspomniałam wyżej – 20 wozów słomy i 40 wozów drew, z których ułożono stos. Związanego obłożono świeżym gnojem, szmatą nasączoną dziegciem zawiązano mu oczy, a w uszy włożono kamienie[76].

[74] AP Kraków, Akta m. Krakowa, sygn. 865, k. 355; Juskowa do wróżki nie poszła sama, towarzyszył jej „chłop i [...] dziewka dla świadectwa na kogo by była powiedziała wróżka". AP Kraków, Akta m. Krakowa, sygn. 865, k. 362. Świadek Wawrzyniec Satkowski zeznał: „Słyszałem od ludzi, że chodziła do wróżki gdy jej chusty były zginęły, i że się wróciły, ale jakim sposobem nie wiem. Znam i tego, którego to powiedziano, że jej był wziął koszulę cudzą, ale jak wrócił nie wiem".

[75] V.B. Antonovič, op. cit., s. 73–74, nr 30 (1720). V. Gnatiuk, *Kupanie i palenie vid'm u Galičiny*, „Materiali do ukrainskoj etnologii", t. XV, 1912, s. 186–187. Por. M. Wawrzeniecki, *Jak konstruowano u nas stos do palenia czarownic?*, „Lud", t. XXVI, 1927, s. 71–72.

[76] V.B. Antonovič, op. cit., s. 16–17. O budowaniu stosów zob. M. Wawrzeniecki, op. cit.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Małe paniki lokalne mogły owocować samosądami nawet na terenach, na których czarownice były zwyczajowo łagodniej karane niż w innych częściach Korony. Kapłunka to typowy przykład poszukiwania kozła ofiarnego w czasie epidemii. Posiadała pewne stygmaty ofiarnicze, które predestynowały ją do uznania winną czarów[77]. Przede wszystkim była bardzo stara – miała ponoć 120 lat. Samo przezwisko wskazuje zresztą, że w przeszłości praktyki magiczne nie były jej zupełnie obce.

Mieszkańcy wspólnoty zdawali sobie sprawę z nieodwołalności oceny moralnej tłumu. Uratować przed nią mogła albo ucieczka, albo prośba o interwencję (radę) instancji wyższych, co obrazuje sprawa Wasyla Hirczaka z Trembowli (1763), którego wraz z rodziną posądzono o podrzucenie na cmentarz bałwochwalczej perepiczki (kołacz wielkanocny pieczony na Rusi Czerwonej). Hirczak zeznawał: „ja kilka razy posyłałem Leska (tj. syna) do landwójta, aby się poradził, cobyśmy mieli z tym robić, co ludzie o nas gadają. Jako i Lesko powiedział: Tadże[78] byłem u pana landwojta: P. landwójcie poradz[c]ie wy mnie, co ja mam teraz robić o tym, co ludzie gadają, a pan landwójt mi powiedział: [Za]niechaj no, [za]niechaj, może tu być i dobrze. W tym stary odpowiedział: otóż teraz masz: [Za]niechaj no, [za]niechaj, bo żeby ja był widział to nieszczęście, to bym był zaprzągł konie w wóz, ta z babą między ludzie, a terazem w nieszczęście wpadł"[79]. Prezentował też swoją rodzinę jako ludzi uczciwych: „Jak mieszkamy z sobą lat 50, mieszkałem między sąsiadami, dziecim spłodził, ale żadnych gusłów nie wiemy, z pracy rąk moich kawałka chleba dorabiałem się, do krów nic moja żona nie wie".

W przeciwieństwie do Hirczaka, pomówiona o czary Andresowa nie wątpiła w konieczność obrony swego imienia w sądzie i zawczasu kłopotała się, kto mógłby poręczyć, iż nie jest czarownicą (Kopanica, 1749). Michał Kuta zeznał mianowicie, że gdy spotkał ją lamentującą i zapytał czemu szlocha, odpowiedziała mu, że płacze, ponieważ jest uznawana za czarownicę, i że zastanawia się, kto mógłby za nią poręczyć. Kuta obiecał jej wówczas, że jeśli zajdzie taka konieczność, będzie jej poręczycielem w sądzie, a jeśli przyszłaby do niego osoba oczerniająca ją, nie omieszka jej o tym powiadomić. Wdzięczna Andresowa posta-

[77] R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1987, passim.

[78] Tj. także.

[79] Z. Pazdro, *Proces o „perepiczkę"*, „Lud", t. VI, 1900, s. 273. O pozostałościach wiary w czary w powiecie trembowelskim w XIX w. zob. J.A. Bayger, *Powiat trembowelski*, Lwów 1899, s. 122–123.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

nowiła więc utwierdzić go w przychylnym do siebie nastawieniu i dała mu w dwóch ratach 10 talarów, próbując zapewnić sobie w ten sposób przychylne zeznania w przyszłości[80]. Strategia Andresowej odniosła sukces. Jej przypadek potwierdza dość oczywistą prawdę, że nie tylko dobór powołanych warunkowany był przez związki o charakterze towarzyskim, ale również dobór świadków, którzy rekrutowali się z kręgu krewnych, powinowatych, sąsiadów lub osób ze środowiska zawodowego.

***

Wśród wielu rodzajów czarów stosowanych w miastach magia miłosna jest tym, który najbardziej chyba obnaża wielofunkcyjność i złożone podłoże oskarżeń o czary. Za przykład niech posłuży sprawa między sławetnymi Janem Skomorowskim i Nazarem Zapotocznym z Trembowli (1745). W trakcie bójki pijani mężczyźni zaczęli sobie nawzajem zarzucać, że nie mieliby zięciów, których mają, gdyby nie korzystali z pomocy czarów. Protokół procesu wskazuje, że przynajmniej jeden z zięciów, Lesko Wasylecki, zdawał sobie sprawę z tego, że był ofiarą czarów niejakiej Kretychy, która to sprawiła, że zainteresował się córką Nazara. Wyznał mianowicie: „Wszak wi[e]cie, że bym ja był wzioł u ludzi inszych sobie żonę, a u Nazara byłbym nie brał, żeby mię jedna baba była nie przyczarowała, i tak musiałem u niej curke jej wzionc". Zeznanie to sprawiło, że sąd zwolnił Skomorowskiego z zarzutu posądzenia Zapotocznego o stosowanie czarów. Sprawa wróciła jednak niebawem do sądu, ponieważ Zapotoczny wniósł manifestację, w której zaprzeczał rzucaniu czarów na zięcia przed ślubem z jego córką[81].

Banalne z pozoru zdarzenie wskazuje na ważne uwarunkowania, w jakich żyli Skomorowski, Zapotoczny i Wasylecki, jeśli rozpatrywać je pod kątem specyfiki życia we wspólnocie lokalnej. Na pierwszy plan wysuwa się niewątpliwie problem oskarżania o czary członków rodziny i sąsiadów. Uwagę tę można odnieść do wszystkich rodzajów oskarżeń, nie tylko magii miłosnej. Właśnie wśród rodziny lub sąsiadów typowano osoby odpowiedzialne za nieszczęścia dnia codziennego, ponieważ z nimi widywano się codziennie i z nimi najczęściej wchodzono w konflikty.

[80] AP Poznań, Akta m. Kopanica, sygn. I/21, k. 42–43 (1749).

[81] Biblioteka Akademii Nauk Ukrainy im. W. Stefanyka we Lwowie, Kolekcja Baworowskich, f. 4, op. 1, sygn. 612/II, k. 109–110, 113v–114v, 121–121v (1745).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Przekonanie o tym, że świat czarów jest światem znajomych, podzielały także same czarownice. Oskarżona przed fordońskim sądem Justyna Warząchowska z Krakowa tak oto zeznała: „O [...] czarownicach nie wiem, bom tu ja nie z tych krajów"(1678)[82].

Skomorowski i Zapotoczny, jako głowy rodzin, odpowiedzialni byli za pozycję, jaką zajmują one we wspólnocie i musieli z uwagą dokonywać wyborów, z kim z otoczenia budować relacje zgody i z kim wchodzić w powinowactwo. Dla obu liczyła się pozycja i zamożność zięcia – według Zapotocznego Skomorowski czarami sprawił, że z jego córką ożenił się pop. Prąc do zawarcia prestiżowych małżeństw i korzystnych aliansów między rodzinami, nie zawahali się używać wszystkich dostępnych środków z czarami włącznie[83]. Małżeństwo z trafnie dobraną osobą było nie do przecenienia, ponieważ w małych wspólnotach lokalnych kluczową rolę odgrywały mechanizmy wspierania swoich przez przyjaciół i krewnych.

Przyjaciele to ci, na których można liczyć w budowaniu statusu własnego i rodziny. To najczęściej powinowaci i krewni lub ci z sąsiedztwa, którzy są zdolni do zawarcia małżeństwa przysparzającego jednostce wpływów[84]. Ale spośród sąsiadów najłatwiej również wytypować osobę do postawienia w stan oskarżenia w procesie o czary, bo to nie tylko ludzie, spośród których wybiera się współmałżonka, i z którymi trzeba współpracować, aby przetrwać, to również ludzie, z którymi najbardziej się współzawodniczy[85]. Potwierdza to między innymi zjawisko stawiania zarzutu czarów między rywalizującymi między sobą członkami cechu.

W tym kontekście spór między Zapotocznym i Skomorowskim nabiera nowego wyrazu. Zazdrość i nienawiść, których wybuch został opisany w protokole, jawią się jako emocje zdeterminowane przez warunki

[82] AP Bydgoszcz, Akta m. Fordonu, sygn. 5, k. 11.

[83] Interesujące rozważania o prestiżu zob. H. Domański, *Prestiż*, Wrocław 1999. Autor zauważa, że każdy go ma, chociaż w niejednakowym stopniu. Największym zagrożeniem dla prestiżu jest publiczna dyskredytacja. W społeczeństwie feudalnym, z jakim mamy tu do czynienia, osobiste kwalifikacje nie były czynnikiem o nim rozstrzygającym, ale przynależność do grupy społecznej (rodzina, stan). Honor był stopniowalny, dla różnych kategorii społecznych niejednakowy, a w porównaniu ze współczesnymi społeczeństwami – bardziej sformalizowany (s. 10, 21, 47).

[84] Zob. E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, wioska heretyków 1294–1324*, przeł. E. Dorota Żółkiewska, Warszawa 1988, s. 70–71.

[85] D.W. Sabean, op. cit., s. 33.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

zewnętrzne i zależne przede wszystkim od kondycji społecznej oskarżonego (pomówionego). Z badań Davida Warrena Sabeana nad sporami toczonymi we wczesnonowożytnych wspólnotach lokalnych wynika, że czynnikami warunkującymi narastanie w sąsiedzkich obejściach atmosfery odwetu były: niesprawiedliwość, ucisk/krzywda (*oppression*) i niejasności prawne[86]. Nieprzypadkowo w epoce terminy „sąsiedzi" i „wrogowie" były ze sobą blisko związane[87], bo na wielu płaszczyznach mogło między nimi dochodzić do zatargów. Spostrzeżenia Sabeana poświadczają protokoły przesłuchań polskich czarownic, które ustawicznie przekazują informację, że wrogami były osoby z najbliższego otoczenia oskarżycieli. Potwierdza je również polski materiał paremiologiczny, który odzwierciedla przede wszystkim napięte relacje sąsiedzkie, nie zgodną koegzystencję, choć z wartości tej ostatniej doskonale zdawano sobie sprawę[88].

Podobne mechanizmy można zaobserwować w środowisku szlacheckim. Oto w grodzie łuckim (1700) w sprawie wytoczonej przez rodzinę Benedykta i Apolonii Porwanieckich rodzinie Stanisława i Anny Kopczyńskich pada zarzut pod adresem pozwanych, że zapomniawszy „bojaźni Bożej, prawa pospolitego [...] i sąsiedzkiej przyjaźni" odważyli się im oraz ich poddanym owce czarować oraz „za poddanemi z dobytą szablą gonić"[89]. Zresztą poddana pozwanych Chwedonicha od kilku lat prowokowała sąsiadów. Nie tylko pobiła i okrwawiła chłopca oskarżycieli w 1696 roku, przyszła również do ich dworu i publicznie ich zniesławiała, będąc sama podejrzana o czary i gusła, a także groziła i przechwalała się, że będzie im szkodzić. Od tego czasu zaczęły im padać zwierzęta gospodarskie, podupadła pasieka, a oni sami zaczęli chorować.

Powróćmy do sprawy Zapotocznego i Wasyleckiego. Interesująco przedstawia się kwestia złamania solidarności rodzinnej przez Wasyleckiego. Spotwarzony publicznie przez zięcia, Zapotoczny musiał bronić przed sądem dobrej sławy własnej i swojej rodziny oraz złożyć protestację, ponieważ honor (pełna cześć) był jedną z najważniejszych wartości, organizujących życie wspólnoty wczesnonowożytnej i o honor, tak jak majątek, często toczyła się rywalizacja między członkami wspól-

[86] Por. ibidem, s. 34.

[87] Ibidem, s. 52–53.

[88] Chodzi zarówno o przysłowia z epoki, jak i XIX w. *Nowa księga przysłów polskich*, red. J. Krzyżanowski, t. III, Warszawa 1969, hasła: sąsiad, sąsiadka, sąsiedztwo. Por. S. Adalberg, *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Warszawa 1889–1894, hasło: sąsiad.

[89] V.B. Antonovič, op. cit., nr 2, s. 45.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

noty, a odsądzenie od czci równoważne było ze śmiercią cywilną[90]. Jego utrata, do czego jeszcze wrócę, mogła spowodować nawet zakaz wykonywania zawodu, ponieważ w epoce był on jedyną gwarancją uczciwości kontrahenta[91]. Publiczne oświadczenie zięcia o czarach finansowanych przez teścia sprawiło, że *de facto* popadł z Zapotocznym w stan skłócenia i bardzo ucierpiał na tym jego prestiż. Zapotoczny musiał złożyć protestację do sądu, by zdławić niebezpieczeństwo w zarodku – dobre imię było zbyt cenną wartością. Nie można było lekceważyć tak jaskrawego przejawu braku szacunku, zwłaszcza że pospolita z pozoru plotka mogła z biegiem czasu doprowadzić do oskarżenia w procesie o czary. Ówcześni doskonale zdawali sobie z tego sprawę. Dlatego w protokołach czarownic ustawicznie spotyka się zeznania, zwracające uwagę na rolę plotki i pomówień w formowaniu się opinii o byciu zaczarowanym i o tym, kto jest, a kto nie jest czarownicą.

Opinia sąsiadów odgrywała pierwszorzędną rolę, zwłaszcza w środowisku mieszczan parających się działalnością usługową, którzy walczyli między sobą o klientów. Doświadczyli tego m.in. kleczewscy cyrulicy. W roku 1625 mieszczanin Krzysztof Balwierz wytoczył sprawę przybyszowi z zewnątrz Jerzemu Balwierzowi. W zeznaniach oprócz zarzutu czarów podnoszona była kwestia złej opinii wśród sąsiadów[92]. Krzysztof opisuje szkody, jakie poniósł na skutek spotwarzenia go i rzucenia czarów przez Jerzego i jego żonę – najbardziej odczuł odebranie mu szczęścia (w pracy) i zdrowia, przez co otarł się o żebry. Za motyw działań Jerzego uznał zazdrość[93].

Wiele światła na sposób montowania koalicji wrogich dla oskarżonych świadków oraz rozumienia przez ówczesnych pojęcia zgodnej koegzystencji sąsiedzkiej (której zachwianie mogło spowodować oskarżenie o czary) rzuca sprawa Gertrudy Zagrodzkiej *vel* Egowej z Biecza (1655)[94]. Powodami byli sąsiedzi obwinionej: stolarz Polejowic z żoną

[90] D.W. Sabean, op. cit., s. 211; J. Makarewicz, *Polskie prawo karne. Część ogólna*, Lwów–Warszawa 1919, s. 231.

[91] Por. rozdział *Apelacje*, omówienie sprawy Mikołaja Nachbara ze Wschowy.

[92] Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 13v: „Wie cię Diabeł, że wszyscy sąsiedzi przeciwko tobie, żadnego nie masz łaskawego na się".

[93] Ibidem, k. 14v.

[94] O procesie tym pobieżnie wspomina T. Ślawski, *Mieszczaństwo bieckie na przełomie XVI i XVII stulecia*, w: *Biecz. Studia historyczne*, red. R. Kaleta, współpr. F. Błoński, Wrocław–Warszawa–Kraków 1963, s. 396; także idem, *Biecz. Szkice historyczne*, Biecz 2002, s. 204–205.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

i córką oraz obruśnik Andrzej Tesnarowic z małżonką Jadwigą. Obrońca Egowej, Jan Dudkowicz, stwierdził wprost, że proces został wdrożony *ex odio et rancore* oskarżycieli. Według niego chodziło w istocie o niespłacony dług i niepołożoną rynnę. Na zarzut, że Egowa nie wdrożyła w sądzie sprawy o oczyszczenie swojego dobrego imienia, gdy tylko doszły do niej słuchy, że krążą o niej plotki, iż jest czarownicą, odpowiedział, że nie zrobiła tego, gdyż poprosiła oskarżycielkę, by „jej nie osławiała, ani przed ludźmi źle nie udawała"[95]. Z zeznań świadka Matiasza Tokarza wynika zaś, że sama zaczęła rozgłaszać, iż jeśli ona zginie, razem z nią zginie w Bieczu wiele znacznych czarownic[96]. Niewątpliwie hamowało to zapędy części nieprzychylnego jej sąsiedztwa.

Dudkowicz wykorzystał także błąd proceduralny oskarżycieli, którzy postawili przed sądem w roli świadków kobiety. Egowa i jej obrońca wyrazili przekonanie, że Bóg pokarze tych wszystkich, którzy podburzyli nienawistnych jej ludzi, i że winy należy dowodzić wiarygodnymi świadkami, nie kobietami, które nawykłe są do plotek. Podkreślali, że powinni świadczyć bogobojni mężczyźni o pełnej czci, nie plotkarze – sąsiedzi, którzy mieszkają na tej samej ulicy co Egowa, istotnie orientujący się, jak się ona sprawuje na co dzień, a nie nienawistne jej osoby pościągane z części miasta oddalonych od jej miejsca zamieszkania. „Nie

[95] AP Kraków/Wawel, AD 6, k. 226. Por. inna sprawa, w której występuje podobna prośba. Czarownice zdawały sobie sprawę, że niepozorna pogłoska może zniszczyć ich reputację, zwłaszcza jeśli wcześniej była nadwerężona, i ostatecznie doprowadzić do ich oskarżenia. Dlatego kiedy Anna Bogdajka i Anna Jedynaczka znalazły w ogrodzie kurę wysiadującą jajka, pod którymi zobaczyły robaki „z czerwonemi łbami", Bogdajka prosiła znajomą, by nikomu nie mówiła o tym zdarzeniu. *Księga miasta Turka z r. 1648*, w: K. Milewski, *Pamiątki historyczne krajowe*, Warszawa 1848, s. 347.

[96] AP Kraków/Wawel, AD 6, k. 230; podobne zeznanie: V. Gnatiuk, op. cit, s. 183. W 1652 r. wybuchła epidemia w miasteczku Boryspole w pułku perejasławskim. Ktoś rozpuścił pogłoski, że epidemię nasłały baby-czarownice, a najbardziej podejrzewano o to Wiwdię Traszczychę. Aresztowano ją i postawiono pod sąd. Przy aresztowaniu Traszczycha powiedziała, by aresztować też Putiatychę, która jest ich starszą i umie czynić się młodą, chodzi po dworach, zapowietrza je, kiedy jakiś dwór zapowietrzy, to wszyscy wymierają. Aresztowano więc Putiatychę, a po jakimś czasie odbył się sąd. Zebrali się świadkowie, złożyli zeznania i choć ich zeznania nie były przekonywające, sąd dał najpierw babę na męki, a ta przyznała się. Sąd skazał ją na stos. Stojąc na stosie Traszczycha wołała: „Popadię i Putiatychę i winniczkę zgładzić, jak nie zgubicie, to jeszcze gorzej z wami będzie". Czy posłuchali jej rady, nie wiadomo, ale ją spalili.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

tak jak *delatores* co tylko strzylając po ulicach, kątach miasta tutecznego szper<l>ając i szukając kto by jej źle życzył, nienawistny był, *rancor* zakryty przeciwko niej miał" [97].

Wreszcie podniósł kwestię dawnej przyjaźni stron procesowych. „Piszą *delatores*, że kto kiedy widział, aby przyjaciel w przyjaźni mieszkając z przyjacielem miał mu akcją jaką do sądu *instituere*, bywa tego dosyć, gdy się sami własnej rzeczy zgodzić nie mogą, [z]dają się na prawo i na sąd na jednym wózku jeżdżą. Gdyby byli napisali, że kto kiedy kogo z dobrej woli, nie z rancoru tak traducował (!) i o gardło jego stał, dobrze by był napisał nie tak, jako to obwinioną nie mogąc inakszym sposobem z rancoru zemścić się (na P[ana] Boga nie pamiętając i sum<n>ienie) ustawicznie szkalują i myślą jakoby się tylko zemścić i całe pół roka myśliła swego jakoby dokazać, jak tylko ją t[c]hnęła w sadło i swego jej darmo dać nie chciała. A czemu zaras nim się z sobą z przyjaźni ro[z]stały i gdy się to działo *in recenti* do urzędu nie odniosła"[98]?

Z wypowiedzi Dudkowicza jasno wynika, że oddanie sprawy do sądu było ostatecznością i korzystano z tego rozwiązania, kiedy inne zawiodły. O to zaś nie było trudno, zważywszy ówczesną zapalczywość[99]. Nie sprawdziła się strategia retoryczna strony przeciwnej, że przyjaciele nie wdrażają przeciw sobie postępowania sądowego. Dudkowicz przypomniał, że zdarza się, iż nawet domownicy, nie mogąc dojść do porozumienia, zdają się na prawo. Ukazał, że powstanie złej sławy o jego klientce było efektem zemsty oskarżycieli po tym, jak doszło między nimi do zatargów o majątek. Kwestią otwartą pozostaje, czy oskarżyciele z premedytacją nie zastosowali kolejnych kroków, by wykluczyć Egową ze swego otoczenia, tak jak to sugeruje Dudkiewicz. Nie sposób jednak wyjaśnić wszystkich typów oskarżeń w ten sposób, gdyż przeważająca część społeczeństwa naprawdę wierzyła w czary i była przekonana o ich realnej szkodliwości. Oba rodzaje przyczynowości dopełniały się.

Podobne zachowania można obserwować niemal w tym samym czasie w mieście tak dużym jak Poznań. W roku 1660 rozeszła się po

[97] AP Kraków/Wawel, AD 6, k. 235.

[98] Ibidem, k. 236.

[99] W Kopanicy w 1749 roku doszło np. do takiego zdarzenia, gdy mąż (kuśnierz kopanicki) samodzielnie próbował rozwiązać podobny problem z pomawiającym jego żonę o czary sąsiadem: „Wtenc[z]as przis[z]edł Andresz Langa, mąż jej<e> do Jermisa. Pytał go: «Co moja żona za czarownica?» I Jermimu powiedział: «Idź sobie do swoje[j] c[z]arownice bo wezmę kije i wybiję c<z>ię»" (AP Poznań, Akta m. Kopanicy, sygn. I/21, k. 42–43).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Poznaniu wieść, że czarownice opasały ratusz nićmi, tak jak to miały zrobić wcześniej w Śremie. Miejscowi rybacy ścigali nawet czarownice, które sznurem i nićmi „okrążały" poznańską szubienicę, jedną nawet udało im się złapać. W tej napiętej atmosferze Ewa Młynarka oskarżyła o czary akuszerkę, Reginę Śpiewaczkę, która w trakcie tortur powołała jeszcze Sikorzynę i Cieślinę. Sprawa jest wielowątkowa, ale brak miejsca uniemożliwia jej szczegółowe zrelacjonowanie. Skupię się zatem na historii Reginy Śpiewaczki i na jej przykładzie omówię, w jaki sposób można było wpaść w stan oskarżenia w sprawie o czary w Poznaniu i jakie warunki musiała spełnić nieposzlakowana dotychczas osoba, by zasłużyć sobie na miano czarownicy.

Zarzewiem sporu w sprawie Reginy Śpiewaczki była choroba, jakiej Młynarka nabawiła się w połogu, choć oskarżenie dotyczyło również czarów rzuconych na jej męża i dziecko. Choć *Młot na czarownice* ostrzegał przed nieuczciwymi akuszerkami, oskarżenia przeciw nim w całej Europie wysuwano stosunkowo rzadko[100]. Podobnie było w przypadku Śpiewaczki, która do chwili zatargu z Młynarką miała wiele szczęścia. Jej podopieczne nie chorowały na gorączkę połogową, odbierane przez nią porody były udane, a dzieci, które bawiła, zdrowo się chowały i dlatego chętnie zgłaszały się do niej nowe klientki[101]. Młynarka zeznała jednak, że zaczęła podejrzewać, iż to właśnie Śpiewaczka rzuciła na nią czary, gdyż ją „ludzie przestrzegali", iż „wyschła" na skutek jej czarów[102].

Pogłoska trafiła na podatny grunt. Młynarka udała się po pomoc do egzorcysty w pobliskim Trąbczynie i za jego radą zaczęła szukać w domu czarów za piecem i w piecu. W ten sposób trafiła na coś, co uznała za środki czarodziejskie. Problem postanowiła załatwić ze Śpiewaczką po cichu, prosiła ją więc: „Miła Regino odczyń mi to, bo nikt inszy mi tego nie uczyni<e>ł, tylko ty". Śpiewaczka zlekceważyła zagrożenie i powiedziała, że owszem odczyni jej diabła, ale takiego, który dopiero w nią wstąpi. Żart (a może groźba) Śpiewaczki okazał się niewczesny, gdyż stan zdrowia Młynarki pogorszył się i znów udała się do księdza, tym razem do pewnego bernardyna z Kościana. Kiedy go nie zastała,

[100] Zob. M.E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge 2000, s. 274–275.

[101] O błędach domorosłych akuszerek zob. J. Różański, *Sztuka babienia*..., Warszawa 1786, s. 6.

[102] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/642, k. 96, 100.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

pojechała do innego w Gronowie. Ten krótko zapytał: „Żywasz (!) ta [...] białagłowa?", a kiedy się dowiedział, że Śpiewaczka ma się wcale nieźle, orzekł: „Póki bę<n>dzie żywa póty nie wskoracie na zdrowiu, bo co się wam odczyni, tym ona was bardziej czaruje". Pokładając ufność w kapłanach, Młynarka chciała oddać sprawę do sądu przy kościele św. Wojciecha w Poznaniu, ale ten odmówił, gdyż „na takowym [...] nie znał się prawie" i poradził skierować ją do sądu w Chwaliszewie, który specjalizował się w sądzeniu okolicznych czarownic. Chociaż Kościół w okresie wczesnonowożytnym pryncypialnie utrzymywał, że procesy o czary leżą w gestii sądów duchownych, duchowieństwo parafialne godziło się na co dzień z oddawaniem spraw o czary do sądów, posługujących się prawem magdeburskim[103].

Wejście Szwedów do Polski zahamowało jednak dalszy ciąg wypadków na kilka lat i sprawa trafiła do sądu poznańskiego w roku 1660. Pokładająca ufność w egzorcyzmach Młynarka nadal jednak korzystała z usług egzorcystów. Specjalista z Trąbczyna zasugerował jej trzy miejsca, gdzie miały być ukryte podłożone czary, które zresztą odnalazła przy świadkach. Egzorcysta z Poznania, do którego zwróciła się o pomoc po znalezieniu czarów, orzekł zaś, że to wszystko jest sprawką jednej osoby. Była tak zdesperowana, że kiedy w trakcie rozmowy z miejscowym plebanem Śpiewaczka otarła się o nią, upatrywała w tym czarów i tak mocno uderzyła ją pięścią, iż ta przewróciła się. Pobita szła później za nią i wykrzykiwała: „Oo...".

Zaprezentowana wyżej wersja wydarzeń Młynarki sprzeczna jest oczywiście ze scenariuszem przedstawionym przez Śpiewaczkę. Poznański sąd pozwolił jej dowodzić swojej niewinności i postawić przed sąd sąsiadów, którzy mogliby zaświadczyć o jej dobrym dotychczasowym prowadzeniu się i uczciwym życiu. Złożyli oni zeznania, w oparciu o przedłożoną przez nią na żądanie sądu listę pytań, która sformułowana została tak, by zdyskredytować powódkę, a oskarżoną ukazać w jak najkorzystniejszym świetle[104]. Warto się jej przyjrzeć bardziej szczegó-

[103] Podobnie uczynił np. ksiądz Sierakowski, dziedzic wsi Złotkowa, który w 1700 r. wydał zgodę, aby jego dzierżawca sprowadził sąd kleczewski dla osądzenia czarownicy Anastazji Kaczmarki. T. Wiślicz, *Społeczeństwo Kleczewa...*, s. 53.

[104] O przygotowywaniu kwestionariuszy pytań zob. M. Pilaszek, *W poszukiwaniu prawdy. O działalności sądów kryminalnych w Koronie XVI–XVIII w.*, PH, t. LXXXIX, 1998, z. 3, s. 365.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

łowo, ponieważ wskazuje na czynniki, jakie były dla sądu istotne przy ocenie wiarygodności nie tylko zeznań stron procesowych, ale również świadków:

1. Jeżeli zna i jak dawno świadek Reginę Śpiewaczkę nazwaną, także Młynarkę z Podgórnika młyna Ewę imieniem?
2. Jeżeli wie świadek i skąd o zachowaniu się dobrym między sąsiady tejże Reginy?
3. Jeżeli kto inny krom Ewy Młynarki zadawał Reginie czarownictwo, i kto, i z czego?
4. Jeżeli wie świadek, że Regina uskarżała się przed urzędem gruntu S. Wojciecha kościoła na pomienioną Młynarkę o to, że ją pomawiała o czary. Co się stało z takiej skargi?
5. Jeżeli wie świadek, że dla ubóstwa, i że jej odradzał Xiądz Pleban S. Wojcieski Regina, mianowana prawować się nie mogła z Młynarką o udanie i pobicie na cmentarzu?
6. Jeśli widywał świadek albo słyszał od kogo, że Regina miewała wielką chorobę kaduku, nie tylko kędy mieszkała, ale i na ulicy?
7. Jeżeli wie świadek, że lubo Regina przy dziatek rodzeniu i wychowaniu u sąsiad jako to u Łukasza na Winarach Płatka i u innych bywała, nic jednak złego za jej bycia nie stało się?
8. Jeżeli wie świadek, że Młynarka często w nienawiści żyła z Cieśliną bratową swoją i z Sikorzyną; dlaczego ta nienawi<e>ść?
9. Jeżeli Cieślina Piotrowa i Sikorzyna o czary bały kiedy w podejrzeniu, u kogo, czyli to z gniewu tylko na nie Młynarka między ludźmi udawała, często prawując i wadząc się z niemi, i co więcej o Reginie wie świadek?[105]

Oczywiście poza spełnieniem podstawowego warunku, jakiemu świadkowie musieli sprostać, tj. posiadania pełnej czci, pierwszoplanową rolę w ocenie wiarygodności zeznań świadków odgrywał dla sądu ich staż znajomości z obydwiema kobietami. Musieli również posiadać wiedzę o jakości koegzystencji stron procesowych z sąsiadami. Stąd pytania o dobre zachowanie Reginy między nimi (2), jej ewentualną szkodliwość społeczną (7) i skłonność powódki do ustawicznych kłótni oraz procesowania się z rodziną i sąsiedztwem (8, 9). Tylko osoba będąca z oskarżoną w zażyłych kontaktach mogła wiedzieć, czy ataki epilepsji miewa ona i w domu, i na ulicy. Tylko osoba mocno wtopiona we wspólnotę lokalną mogła być wiarygodnym źródłem informacji, na

[105] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/642, k. 96.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

których zależało sędziom. W postępowaniu procesowym, zwłaszcza w jego pierwszej fazie, skupiano się raczej na relacjach oskarżonej z otoczeniem niż na micie sabatu, z którym czarownice są obecnie powszechnie kojarzone.

Po wysłuchaniu oskarżeń Młynarki, w których mnożą się wizyty u kolejnych egzorcystów, sędziowie zaczęli analizować sprawę z innego, bardziej racjonalnego – w naszej perspektywie – punktu widzenia, co nie przeszkodziło im później dojść do etapu zeznań o sabatowych schadzkach. Te zresztą, kiedy do nich doszło, oskarżona również starała się racjonalizować – zeznała np., że udawała się na Łysą Górę zbierać pieczarki, bo było tam dużo gnoju. Powróćmy jednak do wstępnych faz postępowania sądowego. Poza ustaleniem, jaką opinią cieszyła się Śpiewaczka wśród sąsiadów, sąd był ciekaw, czy oprócz Młynarki jeszcze inne osoby pomawiały akuszerkę o czary, a jeśli tak, to kto i dlaczego. Starał się także ustalić, czy prawdą jest, iż Śpiewaczka radziła się księdza, czy wnieść do sądu protestację o zniesławienie przez Młynarkę, do czego ostatecznie nie doszło, gdyż nie miała pieniędzy, by pokryć koszta sądowe. Dochodził także, czy usługująca przy dzieciach i porodach Śpiewaczka nie była przyczyną chorób i szkód w rodzinach, u których służyła.

Wreszcie sąd starał się ustalić, czy oskarżenie akuszerki nie jest li tylko konsekwencją kłótliwości Młynarki. Dlatego drążył kwestię nienawiści między powódką a jej bratową, Cieśliną, również postawioną w stan oskarżenia. Chciał także dojść, czy istotnie powołane przez Śpiewaczkę były wcześniej podejrzewane o czary, a jeśli tak, to przez kogo. Nie wykluczał jednak, że Młynarka, będąc z nimi zwaśniona, zmyśla o nich różne historie, a potem przed sądem procesuje się o wyimaginowane zarzuty.

Interesująca jest postawa zawezwanych świadków. Wypytywani o rozmaite szczegóły odpowiadali najczęściej, że nic nie wiedzą i nic nie słyszeli. Tego rodzaju postawa nie jest odosobniona i wydaje się ponadczasowa. W nowożytnej Polsce można ją spotkać i w dużych, i w małych miastach. Niekiedy lepiej było nic nie słyszeć i nic nie wiedzieć o przebiegu zdarzenia, by nie narazić się albo jednej, albo drugiej stronie procesowej, bo wyrok nie zawsze był z góry przesądzony[106]. Wyraźne opowiedzenie się za osobą pomawianą o czary mogło być również przyczyną postawienia zarzutu czarów komuś, kto ujmował

[106] Np. AGAD, Akta radzieckie m. Nieszawy, sygn. 19, k. 208, 389 (1733).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

się za domniemaną czarownicą[107]. Zwłaszcza w sytuacjach, kiedy dochodziło do konfliktów między osobami najważniejszymi w mieście lub majętnymi, wskazana była ostrożność.

Z powyższego jasno wynika, jak istotną kwestią w zabezpieczaniu się przed oskarżeniami o czary było reagowanie na najdrobniejsze nawet pogłoski krążące w otoczeniu. Najłatwiej niebezpieczeństwo było zdusić w zarodku. Poważną przeszkodą we wnoszeniu protestacji były koszta sądowe, co w pewnym stopniu wyjaśnia fakt, iż zdecydowaną większość oskarżonych o czary stanowią kobiety ubogie, które nie miały środków, by się bronić i które prawo najbardziej represjonowało, bo chroniło interesy majętniejszej części społeczeństwa. Takie kobiety mogły liczyć na możliwie bezstronne postępowanie procesowe jedynie w dużych miastach, gdzie sędziowie mogli sobie pozwolić na okazanie pewnej niezależności od nacisków opinii publicznej.

Niewniesienie protestacji do sądu poważnie utrudniało skuteczną obronę w przypadku późniejszego oskarżenia o czary. Jej brak mógł bowiem wskazywać nie tylko na niezamożność podejrzanej, ale również na to, iż pomówienia są uzasadnione, a podejrzana nie ma odwagi oficjalnie zaprzeczyć im na ratuszu przed sędziami. Choć protestacja nie dawała żadnych gwarancji na pozytywne rozpatrzenie ewentualnej sprawy o czary, była jednak ważnym narzędziem zabezpieczenia swoich interesów na przyszłość. W przypadku ewentualnego oskarżenia wystarczyło bowiem sięgnąć do akt, by wskazać, iż dotychczasowe stosunki między stronami były napięte, że obrzucano się kalumniami, i że pozwanie przed sąd jest niewiarygodne, ponieważ nie służy wymierzeniu sprawiedliwości, ale zemście.

Nie omieszkała tak uczynić inna podsądna, która oświadczyła, „że ma z xiąg wyjąć na tęż to Młynarkę, że mię nie macie pomawiać w czarownictwie"[108]. Dlatego w procesach czarownic ustawicznie zadaje się pytania, czy strony procesowe nie gniewają się, co miało miejsce także w przypadku procesu Śpiewaczki i jej współoskarżonych[109]. Innym sposobem asekurowania się było publiczne ogłaszanie, że jest się z kimś skłóconym. Niewniesienie protestacji w sprawie Śpiewaczki przemawia-

[107] Przypadek taki odnotowano w Nieszawie w roku 1718 w sprawie, jaka toczyła się między rodziną Pępkowiców i Gularskich: „Ta szynkarka jest czarownica, i ty z nią na łysy górze bywasz, tak musi bydz, kiedy się za nią ujmujesz". AGAD, Akta wójtowskie m. Nieszawy, sygn. 12, k. 111.

[108] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/642, k. 157.

[109] Ibidem, k. 84.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

ło na jej niekorzyść i nie pomagały żadne wyjaśnienia. Jak ważna była opinia sąsiadów, wskazuje zeznanie sądzonej ze Śpiewaczką Sikorzyny. Zapytana, dlaczego schowała się za piecem, kiedy czeladź miejska przyszła po nią, odpowiedziała, że skryła się tam „ze wstydu"[110].

Obrona przed zarzutem czarów mogła być stosunkowo prosta, jeśli w dokumentach miejskich znajdowały się albo wpisy sądowe poświadczające starania o obronę pełnej czci, albo brak było wpisów poświadczających „powołania". Skorzystał z tego w Nowem nad Wisłą karczmarz Jakub Drużacki (1726), broniący dobrego imienia swojej żony, kiedy padło na nią podejrzenie, gdy w procesie z 1719 „powołały" ją trzy czarownice w Płochocinie. Ponieważ sąd nic nie znalazł, okazało się, że karczmarka jest niewinna[111]. Z drugiej strony tego rodzaju wpisy były niebezpieczne. Zdarzało się bowiem, że osoby chcące postawić kogoś w stan oskarżenia w procesie o czary jeździły po okolicznych miasteczkach i szukały protokołów, w których odnotowano powołania.

Przed czym właściwie broniły się podejrzane o czary kobiety, korzystając z dostępnych im zabezpieczeń prawnych? Najwyraźniej starały się w ten sposób walczyć z zataczającą coraz szersze kręgi plotką. Rozgłoszenie plotki wytwarzało jakby szarą strefę wokół osoby pomawianej, ponieważ na pierwszy rzut oka coś tak trywialnego, jak plotka właśnie, nie wymagało podejmowania żadnych zdecydowanych kroków, bo nie traktowano tego jako przestępstwo[112]. Jednak zaniedbanie odpowiednich kroków prawnych mogło doprowadzić nawet do wyroku skazującego. Dlatego warto było podnieść rzuconą rękawicę i w sądzie walczyć z rodzącą się niekorzystną opinią o własnej osobie. Stąd w staropolskich księgach sądowych ogromna liczba spraw o dyfamację, w których strony bez zahamowań przytaczają inwektywy wypowiadane przez uczestników sporu[113].

Sikorzyna była rezolutną niewiastą. Twierdziła, że trafiła do sądu przez niewczesne żarty. Oburzało ją również, że oskarżenia stawiane są

[110] Ibidem.

[111] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 96, k. 34 (1726).

[112] D.W. Sabean, op. cit., s. 148.

[113] Np. „A ty złodzieju, czarowniku, pijaku etc."; „Ten złodziej, czarownik, pijak z tą kurwą żoną swoją za co mię napastują...", AGAD, Akta wójtowskie m. Nieszawy, sygn. 12, k. 99 (1717); „Pojadłaś mi kury ty czarownico!", AGAD, Akta radzieckie m. Nieszawy, sygn. 19, k. 234 (1718); „Mówili: Murwo, Czarownico...", AP Kraków, Akta m. Krakowa, sygn. 897, k. 137 (1692), AP Toruń, Akta m. Chełmży, sygn. 11, k. 97.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

tylko ubogim, nie bogatym. Nie umknął jej uwagi fakt, że społeczeństwo jest zorganizowane hierarchicznie i ludzie na różnych jego poziomach w różny sposób uczestniczą w aparacie przymusu[114]. W konsekwencji tych dwóch oczywistych praw sądy miały tendencję do bycia instrumentami w rękach klas rządzących, a podstawowym przedmiotem prawa miejskiego była prawno-karna ochrona systemu wartości i porządku opartego na Dekalogu interpretowanym w sposób dogodny dla klasy rządzącej[115].

Podobnego zdania była Śpiewaczka, o czym zaświadcza sama Młynarka: „Kiedy babę tę prowadzono do ratusza wołała są tu drugie dostatnie, a przecie ich tak nie męczą". Skarg takich nasłuchał się również strażnik w więzieniu: „A czemusz [...] drugie nie przyńdą siedzieć, to ja to będę za wszystkie cierpieć?"[116] Była to, jak się wydaje, powszechna opinia wśród oskarżonych. Żebraczka z Bydgoszczy, kiedy broniła się przed mieszczaninem, który pomagał ją ująć, zagroziła „dajcie pokój, panię Wężowicki, będziesz tego żałował w prędkim czasie, widzisz mię ubogą, jest tu ich więcej, nie wiem kto – i szła do więzienia"[117]. Uboga kobieta była bardzo dobrym celem ataku, celem bezpiecznym i celem słabym.

[114] Zob. np. badania T. Wiślicza. Przeprowadzona przez niego analiza działalności sądu kleczewskiego wskazuje, że role pełnione w procesach o czary uzależnione były od statusu społecznego osób biorących w nich udział (*Społeczeństwo Kleczewa...*). Zob. też idem, *Religijność wiejska w Rzeczpospolitej szlacheckiej. Problemy i trzy przybliżenia*, „Barok", R. XI, 2004, z. 2 (22), s. 108–109.

[115] Por. *People Meet the Law. Control and Conflict-handling in the Courts. The Nordic Countries in the Post-Reformation and Pre-Industrial Period*, wyd. E. Österberg i S. Sogner, [Oslo] 2000, s. 19; M. Mikołajczyk, *Przestępstwo i kara w prawie miast Polski południowej XVI–XVIII wieku*, Katowice 1998, s. 34–35; J. Delumeau, *Skrzydła anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*, przeł. A. Kuryś, Warszawa 1998, s. 27. M. Łoś pisze zaś: „Prawo jako jeden z mechanizmów kontroli społecznej zmierza również do atakowania najbardziej widocznych i stąd bezbronnych lub celowo wystawionych na widok publiczny dewiacji od norm społecznych" (*Prawo i więzi społeczne*, w: *Elementy socjologii prawa. Wybór tekstów*, t. 3, Warszawa 1990, s. 133).

[116] AP Poznań, Akta m. Poznań, sygn. I/642, k. 101.

[117] *Procesy o czarnoksięstwo i zabobony w Bydgoszczy. Przyczynek do dziejów czarownictwa w Polsce*, wyd. Z. Malewski, „Przegląd Bydgoski", R. IV, 1936, z. 1–2, s. 79.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

O ile dla nas kwestie te przedstawiają się w sposób dość zagmatwany, czarownice rzadko były zaskoczone oskarżeniem. Wiedziały, jakie ich działania spowodowały atak i wiedziały, kto może przeciw nim wystąpić z oskarżeniem o czary. Nie inaczej było w przypadku Śpiewaczki. Młynarka zeznała, że Regina „nie wiedząc z czyjego powodu pojmana była, na mnie narzekała"[118]. Analogicznie osoba, na którą spadło nieszczęście, od razu wiedziała, gdzie szukać jego wyjaśnienia. Za niepowodzenia obwiniała zwykle kogoś z szeroko rozumianej grupy *outsiderów* albo spośród jednostek konkurujących z nią.

Kwestia zeznań oskarżonych jest nader złożona. Z jednej strony starają się wyjaśniać przyczyny postawienia ich w stan oskarżenia w sposób jak najbardziej racjonalny i zwykle przyznają, że przyczyną ich nieszczęścia jest zadawniony konflikt. Z protokołu zeznań jasno np. wynika, że Sikorzyna od dawna złorzeczyła Młynarce i życzyła jej strat majątkowych. Przepowiadała: „Obróci się wniwecz i będzie żebrać niedługo". Zapowiedź trafiła najwyraźniej na podatny grunt, bo Młynarka chciała potem, by zabrać od niej tego diabła, który jej pieniądze wynosi.

Zdarzenie, które było bezpośrednim powodem pozwu, było jedynie kroplą, która u oskarżycielki przelała puchar goryczy. Poczucie straty, narastająca frustracja z powodu braku pieniędzy i coraz bardziej napięte stosunki z kobietami z sąsiedztwa doprowadzały w końcu do wniesienia oskarżenia. Z drugiej strony same podejrzane, jeśli nawet siebie uznawały za niewinne, podzielały zazwyczaj poglądy otoczenia o szkodliwości czarownic. Sikorzyna wyznała np., że kiedy oglądała pościg rybaków za czarownicami, westchnęła, że szkoda, iż tylko jedną złapali. Nie można było negować wiary w czary *en général*, by nie narazić się na jeszcze poważniejsze zarzuty.

W istocie wszyscy uczestnicy procesu podzielali podobną wizję świata i posługiwali się tym samym zestawem pojęć, a jedynym problemem było ustalenie, czy podejrzane istotnie winne są stawianych im zarzutów i czy dopuściły się magii szkodliwej czy nie. Taka postawa była konsekwencją tego, że ówcześni postrzegali czary zakończone spowodowaniem szkody jako odrębny rodzaj przestępstwa[119]. Dlatego odmawiali księżom prawa do ich sądzenia. Czary należały jednak do przestępstw, w których postępowaniu dowodowym ogromną rolę odgrywały zeznania stron

[118] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/642, k. 101.
[119] M. Mikołajczyk, *Przestępstwo*..., s. 38, przyp. 141.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

procesowych i świadków. (Stosunkowo rzadko w sądach pojawiają się dowody rzeczowe, ponieważ według ówczesnych czary można było rzucić za pomocą słów czy nienawistnego lub zazdrosnego spojrzenia.) Ustalenie przez sąd wiarygodności osób składających zeznania miało więc pierwszorzędne znaczenie. Dlatego w pierwszej fazie procesu pytania dotyczyły szczegółów życiorysów podejrzanych, zwłaszcza w przypadku dziewek służebnych i żebraczek. Niekiedy to prawdziwe *itineraria*, jak w przypadku złodziejek Zofii z Łekna i Barbary z Radomia (1580)[120].

Ponieważ proces był zwykle wszczynany w wyniku skargi prywatnej, kolejna część pytań dotyczyła czynu przestępnego, który oskarżyciel zarzucał podejrzanej i który bezpośrednio spowodował zatrzymanie czarownicy. Dlatego indagowane przyznawały się w pierwszym rzędzie do rozmaitych *maleficiów.* Początkowo podsądne zazwyczaj nie przyznawały się do szkodzenia, a jeżeli już przyznawały się, to jedynie do zabobonnych praktyk, które czyniły na własny użytek, a które miały im przysporzyć albo korzyści gospodarczych, albo poprawić stan zdrowia własny, znajomych lub rodziny[121]. Kiedy ta taktyka na skutek tortur nie sprawdzała się, przechodziły do zeznań o czarach szkodliwych wobec majątku, zwierząt i ludzi. Dopiero w końcowej fazie dochodzenia pojawiały się niezwiązane bezpośrednio z zarzewiem sporu pytania o sabat i schadzki z diabłem[122].

Te ostatnie zeznania są zresztą zwykle lakoniczne, jakby pytania zadawane były oskarżonym jedynie dla formalności, a sędziów nie bardzo interesowały odpowiedzi. Mieszkańcy wspólnot lokalnych mieli podobne wyobrażenia o świecie nadnaturalnym i nie odczuwali najwyraźniej większej potrzeby upewnienia się co do charakteru kontaktów ze Złym, zwłaszcza że wierzono, iż samo mówienie o nim przyzywa go. Z drugiej strony lakoniczność zeznań o sabacie i spotkaniach z diabłem może świadczyć, że mit o nim był mało popularny we wczesnonowożytnej Polsce, przynajmniej do ostatniej ćwierci XVII wieku. Dlatego

[120] B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy o czary w Kaliszu*, Lublin–Łódź 1951, nr 1.

[121] Sądy nawykłe były do takich zeznań czarownic. Oto jak ustosunkował się do faktu nieprzyznawania się czarownic do winy pisarz z Pyzdr: „Na dobrowolnych będąc inkwizycjach jak zwyczaj jest nic nie wyznała" (1740). *Trzy sprawy wypisane z księgi miejskiej miasta Pyzdr z r. 1732, 1734 i 1740*, w: *Tajemnice społeczeństwa wykryte w sprawach kryminalnych krajowych*, wyd. L.T. Tripplin, t. 3, Wrocław 1852, s. 210.

[122] Por. T. Wiślicz, *Religijność wiejska w Rzeczpospolitej szlacheckiej…*, s. 111–112.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

stosunkowo niewielka liczba protokołów (w stosunku do ogółu) przynosi informacje etnograficzne, poszerzające naszą wiedzę o miejscowych wariantach wierzeń w diabły i złe duchy.

Ustawicznie powtarzające się pytania z jednej strony, brak innych z drugiej to, jak się wydaje, przede wszystkim następstwo schematycznej struktury czynu przestępnego i przekonania sędziów, że również takie przestępstwo jak czary odznacza się pewnymi cechami charakterystycznymi. Dlatego decydowali się stawiać pytania dotyczące jedynie najistotniejszych szczegółów zajścia kryminalnego[123]. Nie interesowała ich zbytnio religijna strona przestępstwa, gdyż wyraźnie wchodziliby wówczas w kompetencje duchownych. O czarach każdy coś wiedział, bo niemal każdy parał się małą magią, by zabezpieczyć się przed różnymi nieszczęściami, zapewne również sędziowie.

Wiele podejrzanych nie uważało się za czarownice, ponieważ stosowane przez siebie praktyki uznawały za nieszkodliwe. Oskarżona w Turku Anna Jedynaczka zeznała np., że nie umie nic poza wróżeniem, którym pomaga sobie w szukaniu zgubionych rzeczy i przepowiadaniu śmierci zapowietrzonych podczas zarazy, ale tylko na prośbę zainteresowanych (1648)[124]. Podejrzane, przesłuchiwane w Kaliszu, zostały oskarżone o czary z powodu zwykłych zabobonów, jak noszenie amuletu „dla targu kramarskiego i dla szczęścia w drogę" czy zabezpieczanie krów przed odejmowaniem im mleka przez inne czarownice (1580)[125]. Te ostatnie zabiegi mogły być jednak interpretowane jako zakusy na dobytek sąsiadów i z tego powodu utrzymywało się przekonanie, że „jest tych czarownic niemało prawie wszędy"[126]. Ów stan permanentnego i powszechnego obcowania ludu z czarami doskonale obrazują także zeznania lubelskich czarownic. Jedna z nich stwierdziła wręcz, że wszystkich praktyk magicznych nauczyła się od ludzi (1640)[127].

[123] Zob. M. Pilaszek, *W poszukiwaniu prawdy. O działalności sądów kryminalnych w Koronie XVI–XVIII w.*, PH, t. LXXXIX, 1998, z. 3, s. 361–381; eadem, *Procesy czarownic w Polsce w XVI–XVIII w. Nowe aspekty. Uwagi na marginesie pracy B. Baranowskiego*, ORP, t. XLII, 1998, s. 87–89.

[124] K. Milewski, op. cit., s. 348.

[125] B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy...*, s. 19–21.

[126] *Proces o czary sądu pyzdrskiego z 1699 r.*, w: J. Rosenblatt, op. cit., s. 17.

[127] M. Dąbrowska-Zakrzewska, *Procesy o czary w Lublinie w XVII–XVIII wieku*, „Prace i Materiały Etnograficzne", t. VI, 1947, s. 231. Podobne zeznania mnożą się w staropolskich protokołach, B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy...*, s. 24 (1584).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



72 Rytualny pocałunek w tzw. tylną twarz diabła oddawany przez czarowników

Postawa sędziów w przypadku czarów kreowała poniekąd popełnione przestępstwo. Mniejsze znaczenie w jego konstrukcji miały informacje przekazywane przez indagowanego, choć jego roli nie można pomijać. Sędziowie również podsuwali indagowanym nazwiska przyszłych „powołanych" z miejscowości, do których jeździli w celu przeprowadzenia procesu; nazwiska te podawali im oczywiście miejscowi. Właśnie „powołania" podtrzymywały atmosferę zagrożenia ze strony złych mocy. Przy większej ich liczbie nikt nie mógł czuć się bezpiecznie, co w nieunikniony sposób prowadziło do destrukcji lokalnej społeczności[128]. Podkreślić również trzeba, że dla przeprowadzenia dochodzenia w sprawie o czary niezbędny był wspólny zasób wyobrażeń o występku tego rodzaju. Umożliwiał on bowiem komunikację między sądem i oskarżonym, dostosowanie jego zeznań do wymagań proceduralnych i wydanie „sprawiedliwego wyroku"[129].

Poruszanie określonych kwestii przez ławników to także oczywiście konsekwencja ogromnej popularności *Postępku około karania na gard-*

[128] T. Wiślicz, *Społeczeństwo Kleczewa*..., s. 50.
[129] Idem, *Religijność wiejska*..., s. 111–112.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

le Bartłomieja Groickiego. Wśród sugerowanych przez niego pytań, jakie sędziowie powinni zadawać podsądnym podejrzanym o czary, brak pytań o sabat i kontakty z diabłem. Zgodnie z jego wytycznymi obowiązkiem sędziów było przede wszystkim dociec przyczyn, uwarunkowań i okoliczności zadania czarów i dowiedzieć się, jakie czynności magiczne zostały wykonane i jakie rekwizyty użyte. Jeśliby podejrzana powiedziała, że gdzieś schowała lub zakopała jakieś czary, sąd miał obowiązek wszcząć dochodzenie, wypytać o technikę czarowania i dokonać rewizji[130]. Na koniec Groicki przykazywał dowiedzieć się, od kogo oskarżona nauczyła się czarów, jak często je stosowała i przeciw komu[131].

Mikrohistorie ukazują, jak istotna była postawa jednostki w podtrzymywaniu wizji świata i systemu uwarunkowań, w którym funkcjonowała. W stawianiu zarzutów często można obserwować zachowania typu akcja – reakcja. Ten samonakręcający się mechanizm zwięźle opisał świadek zeznający przed poznańskim sądem w 1687 roku: „Była tu córka pani Ladetarki i nie wiedzieć czego po mieszkaniu moim oczoma świdrzyła także dziewka jej, że do tańca przyszła, którym rzekła[m]: Przyszłaś tu od tej co mi zadała żem ja czarownica i moim dziewkom, gdy tam były na tańcu a ona sama większą i jawną jest czarownicą. Wszak to nie tylko ja mówię, ale i insi ludzie powiadają jak ona mnie i dziewkom moim zadała, żem czarownicą, tak ja tesz (!) oddaję to co mi zadała"[132]. W opisany sposób liczba oskarżeń w Koronie mogłaby rosnąć w sposób, zdawałoby się, nieumiarkowany. Interesujące, że o ile w opinii środowiska populacja czarownic rozszerzała się w ten sposób dość łatwo, w polskich procesach sądzono najczęściej 1–2 czarownice. To jak się wydaje konsekwencja dwóch czynników: 1. konfliktu między prawem a moralnością, ponieważ donosząc narusza się solidarność grupową[133], i 2. nierepresyjnego systemu sprawiedliwości, który funkcjonował w Polsce i nie był zainteresowany w eskalacji rozmiarów polowania na czarownice.

[130] Np. AGAD, Akta m. Warty, sygn. 46, k. 135v.

[131] B. Groicki, *Artykuły prawa majdeburskiego. Porządek sądów około karania na gardle. Ustawa płacej u sądów*, Warszawa 1954, s. 123, art. XXII.

[132] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/645, k. 79.

[133] M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1970, s. 134.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Wieś

Bardziej szczegółowego naświetlenia wymaga pobieżnie omówiony wyżej problem czarów na wsi. Procesy o czary przeniknęły na wieś z prawa miejskiego. Zjawisko przedstawia się jednak bardzo różnie w zależności od miejsca i czasu, gdyż różnice prawne nawet między sąsiadującymi wsiami mogły być znaczne[134]. Jego prześledzenie poważnie utrudnia także stan zachowania źródeł[135]. Nie ulega jednak wątpliwości, że w porównaniu z miastami, sądy wiejskie rzadko prowadziły procesy o czary. Obecnie przyjmuje się, że sądy te podobnie jak sądy miejskie miały pełne prawo do sądzenia spraw o czary, gdyż ich kompetencje karne aż do roku 1768 były formalnie nieograniczone[136].

Sądy wiejskie, podobnie jak miejskie, uczestniczyły w administrowaniu *sacrum*. Religia była również podstawą układu społecznego wsi, a wczesnonowożytne prawo karne było zespolone z religią, moralnością i obyczajami, i jego sankcje były zarazem sankcjami religii[137]. Wilkierze i ustawy wielkie często zaczynają się od postanowień dotyczących właśnie spraw religijnych poddanych[138]. Bliski związek wiejskiego prawa karnego z prawem Boskim, dawnym, przyrodzonym, potwierdzają zresztą sentencje wyroków. To epoka, w której dla przeciętnych ludzi grzech i przestępstwo były synonimami lub niemal synonimami[139].

[134] Zob. A. Vetulani, *W sprawie prawa chłopskiego w Polsce feudalnej*, PiP, R. XI, 1956, z. 10, s. 624–632; S. Kutrzeba, *Historia źródeł dawnego prawa polskiego*, t. 2, Lwów 1926, s. 318.

[135] S. Grodziski, *Księgi sądowe wiejskie (zasięg terytorialny i geneza)*, CPH, t. 12, 1960, s. 85–145; idem, *Jeszcze o księgach sądowych*, CPH, t. 15, 1963, s. 287–292.

[136] T. Wiślicz, *Czary przed sądami wiejskimi w Polsce*, s. 49; zob. też J. Rafacz, *Ustrój wsi samorządnej małopolskiej w XVIII wieku*, Lublin 1922, s. 34; Z. Zdrójkowski, *Prawo karne*, w: *Historia państwa i prawa Polski*, t. 2, red. J. Bardach, Warszawa 1966, s. 366. Z dawniejszych badaczy B. Baranowski uważał, że sądy miejskie sądziły z zasady sprawy zagrożone karą śmierci; B. Baranowski, *O hultajach...*, s. 102.

[137] L. Łysiak, *Prawo i zwyczaj w praktyce małopolskich sądów wiejskich XV–XVIII wieku*, CPH, t. XXXIV, 1982, z. 2. Por. R. Sobański, *Prawo jako wartość*, CPH, t. LI, 1999, z. 1–2, s. 37.

[138] S. Inglot, *Z dziejów wsi polskiej i rolnictwa*, Warszawa 1986, s. 308–319.

[139] M. Mikołajczyk, *Przestępstwo...*, s. 19, przyp. 15. Por. zeznanie oskarżonego o sodomię Mikołaja Łakoty: „Nie znam się do żadnego uczynku [...] bo

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Sądy wiejskie, tak jak sądy miejskie, rozpoczynały postępowanie w sporze formalno-prawnym między dwoma poddanymi wskutek złożenia formalnej skargi przez jedną ze stron. W sprawach karnych, w których rozstrzygnięciu szczególnie był zainteresowany pan lub gromada, dopuszczalna była skarga popularna (*actio popularis*). Występowali z nią przede wszystkim urzędnicy gromadzcy. Na rugu zaś obowiązek wystąpienia ze skargą spadał na rugownika. Środkami dowodowymi, podobnie jak w procesie miejskim, były: przysięga, zeznania świadków, dokumenty i przyznanie się do winy. Wzorujące się na prawie sasko-magdeburskim sądy wiejskie nakładały zgodnie z jego duchem surowe kary, polecając jednocześnie skazańca łasce pańskiej. Pan, działając we własnym interesie, często korzystał z tego prawa. Dwory zamieniały kary mutylacyjne i śmierci na kary pieniężne[140].

Jak w innych krajach chrześcijańskich Europy wczesnonowożytnej, religia stała na wsi polskiej na straży porządku i sprawiedliwości. Zwłaszcza gdy parafia była mała, jej mieszkańcy „zawłaszczali mentalnie kościół"[141]. Utożsamiano ceremonialne funkcje parafii i gromady, ponieważ budowały one głęboką więź emocjonalną, szczególnie gdy parafia była mała i dana gromada była w liczebnej przewadze wśród parafian. Owo utożsamienie zasad normujących życie gromady z wolą Boga powodowało, że Dekalog był na wsi najpowszechniejszym i nierzadko jedynym znanym tekstem kodyfikującym normy postępowania. Właściwym kryterium zachowań jednostki pozostawała jednak przede wszystkim gromadzka świadomość poprawności i właśnie *opinio communis* uznawano za oddającą w pełni wolę Bożą.

Dla ówczesnych było jednoznaczne, że czyny, które podobają się Bogu, znajdują również uznanie w oczach gromady. Podstawowe zasady ładu społecznego znajdowały zaś wyraz w pojęciu dobrego sąsiedztwa. Jego praktyczna realizacja miała na celu zachowanie pokoju i łagodzenie konfliktów między członkami społeczności, ale też zgoda między sąsiada-

wiem co to jest grzech, i czytać uczyłem się, alem zapomniał. I kiedy słyszę, że kto jakie niegodziwe gorszące słowa gada to uciekam, i wszystka gromada i ojcowie mogą mnie wyświadczyć, że uczciwie a nie lekkomyślnie żyję i do niczego się nie znam". AP Kraków, Akta m. Krakowa, sygn. 885, k. 313 (1777).

[140] Z. Zdrójkowski, *Postępowanie procesowe w polskich sądach wiejskich od połowy XV do połowy XVIII wieku*, Warszawa–Toruń 1966 (odbitka z *Historii państwa i prawa Polski*), s. 432.

[141] T. Wiślicz, *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVII wieku*, Warszawa 2001, s. 58.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

mi była owocem natchnienia Ducha Świętego[142]. Łamanie zasad dobrego sąsiedztwa traktowano zaś jako łamanie Bożego porządku, dlatego ławy wiejskie uważały za stosowne zobowiązywać winnych do odprawiania pokuty. Właściwe postępowanie wobec innych było więc motywowane strachem przed karą Bożą, a przywracanie sprawiedliwości uznawano za wypełnianie woli Boga. Zadaniem ław wiejskich było wobec tego ściganie wszelkich przestępstw przeciw Dekalogowi z czarami i bluźnierstwami włącznie. Zgodnie z zasadą sakralizacji pojęcia sprawiedliwości, sądy te działały, by zapobiec obrazie Boskiej. Podsumowując, umiejętność zachowania się w społeczeństwie i akceptacja obowiązującego w nim ładu była ściśle związana z postawą religijną człowieka.

Dlatego wszystkie osoby naruszające obowiązujący ład, niezależnie od tego, o jakie przestępstwo były obwinione, traktowano jako grzeszników występujących przeciw Bogu i starano się ich pozbyć. Panowało przekonanie, że grzech jednostki może zarazić całą gromadę. Dlatego jej członkowie uważali, że są za nią i za siebie wzajemnie odpowiedzialni, by nie dopuścić, aby Bóg zastosował wobec nich zasady odpowiedzialności zbiorowej. Tym bardziej że w wyobrażeniu ogółu grzechy jednostek ściągały gniew Boga na całe bliższe i dalsze sąsiedztwo[143]. Najskuteczniejszą drogą przywrócenia stanu stabilizacji i jednocześnie najczęstszą formą oczyszczania okolicy z niebezpiecznych jednostek było wygnanie, bo najmocniej wymaganą powinnością w życiu gromadzkim była zgoda między członkami gromady. Charakterystyczne, że ówcześni uważali, iż czary współwystępują z takimi przejawami naruszenia pokoju, jak kradzież, zabójstwo i nierząd[144]. Nie umknął ich uwagi fakt, iż czary towarzyszą swarom rodzinnym i międzysąsiedzkim[145]. Zdarza

[142] Ibidem, s. 74.

[143] Ibidem, s. 56.

[144] T.Wiślicz, *Collectanea ad historiam plebeanorum*, www.collectanea.republika.pl, Księga sądowa wiejska Woli Żarczyckiej (1578–1722), Zbiory parafialne, kopiariusz w zbiorach prywatnych Józefa Półćwiartka w Rzeszowie, nr 125 (1679).

[145] CPAHU Lwów, f. 54, op. 1, sygn. 2, k. 229–231 (Golcowa, 1690): Jan Slęczek ze stryjem Marcinem wraz z żonami niezgodnie ze sobą mieszkali, „poswary częste, kradzieże i czarowania sobie zadawali"; CPAHU Lwów, f. 142, op. 1, sygn. 4, k. 297, Sebastian Woźny z żoną contra Jakub Szmandra z żoną „którzy się między sobą poswarzywszy różne sobie czary i złodziejstwa zadawali" (Czukiew, 1690); CPAHU Lwów, f. 142, op. 1, sygn. 5, k. 60, Wojciech Papajło contra Mikołaj Ozdzak „między któremi stronami toczyli się poswarki o czary" (Czukiew, 1693).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

się również, że zeznania stron sugerują, iż do swarów doszło w związku z używaniem jakichś ziół[146].

Jeśli podczas rugu na żadnego sąsiada „nie pokazało [się] nic nieprzystojnego", mógł czuć się bezpiecznie. Jeśli jednak fama niosła, że u któregoś z gospodarzy mieszka osoba parająca się czarami, nakazywano mu bezwzględnie, by oddalił ją ze swojego domostwa w jak najszybszym terminie. Sytuacja taka miała np. miejsce we wsi Iwkowa, gdzie wyrok taki miano wykonać do wieczora, gdyby zaś chłop nie podporządkował się orzeczeniu sądu, miał zapłacić 13 grzywien kary, dla dworu (10) i sądu (3)[147].

Dlaczego jednak sądy wiejskie zostały uznane za niewłaściwe do prowadzenia większości spraw o czary? Zdecydowały o tym przede wszystkim: 1. większa praktyka sądów miejskich, 2. lepsze przygotowanie sędziów miejskich do prowadzenia tego typu spraw, 3. posiadanie przez sądy miejskie kata, 4. przekonanie ogółu, że w przypadku czarów właściwa jest bardziej restrykcyjna praktyka miejska, nie wiejska, jako że ta nie gwarantowała surowego wyroku. Wszystko wskazuje również na to, że do sądów miejskich trafiały przede wszystkim sprawy o szkodzenie dworowi, choć nie tylko (5). Ta ostatnia zasada nabiera jednak klarowności, jeśli wziąć pod uwagę, że przed sądami wiejskimi toczyły się wyłącznie procesy czarownic o szkodzenie chłopom (występuje tylko jeden wyjątek od tej reguły)[148].

Rozkład chronologiczny procesów wiejskich jest niemal równie szeroki jak procesów miejskich. Pierwszy w XVI wieku proces o czary miał miejsce w roku 1529, ostatni w 1766. Wśród innych procesów wiejskich na wyjątkową uwagę zasługuje sprawa wróżki Zuzanny Żołnirczanki z 1651 roku, z Czukwi (Samborszczyzna)[149]. Sąd wójtowski zagajony we dworze skazał wówczas oskarżoną na śmierć. Orzeczenie to jest jak dotąd jedynym przypadkiem, który znajduje potwierdzenie w źródłach. Zwykle kary ograniczały się do kar cielesnych, pieniężnych, pokuty publicznej lub relegacji. W sentencji wyroku Żołnirczanki, powołując się na prawo magdeburskie, zdecydowano: „nakazujemy aszby (!) ta Zuzanna na jej własne przyznanie była ogniem spalona"[150]. Wróżka

[146] CPAHU Lwów, f. 142, op. 1, sygn. 1, k. 399 (2. poł. XVIII w.).

[147] *Księga sądowa wsi Iwkowej 1581–1809*, opr. i wyd. S. Płaza, SPPP, Seria II, red. A. Vetulani, dział II, t. VI, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969, nr 284 (1602).

[148] T. Wiślicz, *Czary przed sądami wiejskimi...*, s. 50.

[149] Omawiał ją T. Wiślicz, *Zarobić...*, s. 182–183.

[150] CPAHU Lwów, f. 142, op. 1, sygn. 1, k. 243.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

miała jednak szczęście – ułaskawił ją dziedzic i proces zakończył się wygnaniem, mieszkańcom Czukwi zabroniono jej pokątnego przechowywania, a Kurdzielową ukarano karą pieniężną za korzystanie z usług wróżki-czarownicy.

Poza sprawą Żołnirczanki, w której sąd wójtowski orzekał karę stosu dla dwóch czarownic Zofii Konstancji i Agnieszki Michałowskiej, ze wzmiankami o karze śmierci spotykamy się w księdze sądowej Kasiny Wielkiej (1634), ale to wątpliwy przypadek[151]. Choć zapiskę wciągnięto w księgi wiejskie, wyrok wydał najprawdopodobniej sąd miejski. Obu kobietom postawiono bardzo niebezpieczne zarzuty: szkodzenie klasztorowi i administratorowi dóbr. Interesująca jest również wzmianka z księgi sądowej kresu muszyńskiego, gdzie sąd nakazał gardłem karać osoby, które wcześniej osądzono na karę śmierci, lecz wyroku nie wykonano, a te później odgrażały się, siejąc postrach w okolicy (1611)[152]. (Charakterystyczne, że w orzeczeniach w procesach o czary, niezależnie od czasu powstania zapiski sądowej, ustawicznie napomina się uniewinniane podsądne, by nie ważyły się nikomu z miejscowych grozić i/lub szkodzić.) Orzeczeniem ławników wiejskich nie był również wyrok stosu wydany przez sąd kryminalny kresu muszyńskiego, ponieważ w sprawie tej spośród trzech zespołów[153] wchodzących w skład tego sądu orzekali jedynie sędziowie miejscy.

Przyjrzyjmy się bliżej sprawie Zuzanny Żołnirczanki. Żołnirczanka została pierwotnie poproszona przez niejaką Kurdzielową o pomoc w odnalezieniu koni za pomocą czarów. Kiedy zalecone przez nią metody zawiodły, Kurdzielowa zaczęła się w nich doszukiwać czarów i nastąpił u niej drastyczny kryzys zaufania, zwłaszcza że Żołnirczanka była osobą obcą, z zewnątrz gromady. Nie omieszkano tego Żołnirczance wypomnieć przed sądem. Zarzucono jej, że nauczywszy się kiedyś guślić i czarować, schowała się w gromadzie czukiewskiej, wychodząc za mąż za jednego z miejscowych.

Żołnirczanka jako wróżka miała pecha, że postawiono jej zarzut czarów. Wróżki nie były zwykle kojarzone z przysparzaniem szkód

[151] *Starodawne prawa polskiego pomniki*, t. XI, *Księgi sądowe wiejskie*, t. I, wyd. B. Ulanowski, Kraków 1921; B. Ulanowski, *Księgi gromadzkie wsi Kasina Wielka 1513–1804*, s. 275–427, t. I, s. 333, zap. 3157 (1634); zob. szerzej komentarz T. Wiślicz, *Czary przed sądami wiejskimi…*, s. 53.

[152] *Księga sądowa kresu klimkowskiego 1600–1762*, wyd. L. Łysiak, SPPP, Seria II, dział 2, t. 4, Wrocław 1965, nr 72.

[153] Sądy miast Muszyny i Tylicza oraz wójt i przysiężnicy kresu.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

i stanowią jedynie 1,5% ogółu oskarżonych o czary. Znawczynie zabiegów magicznych żyły wrośnięte w zbiorowości wiejskie i małomiasteczkowe, stanowiąc trwały składnik miejscowego krajobrazu społecznego i kulturowego. Choć charakter ich usług był w świetle nauki Kościoła co najmniej ambiwalentny, uważano je zwykle za raczej pomocne, nie groźne i nie donoszono na nie. Wróżki doskonale zdawały sobie z tego sprawę, gdyż starały się wróżyć tylko znajomym. Zguby i kradzieże na stałe były wpisane w codzienność, więc lud chętnie korzystał z usług wróżek i nie widział powodów, by pozbywać się tego sposobu zabezpieczania swoich interesów. Nie bez kozery najczęściej wzmiankowanym rodzajem czarów są straty materialne.

W dobrach samborskich wróżbici pojawiają się jeszcze dwukrotnie. Jeden z nich to oczywisty oszust, który pooszukiwał ludzi na kilkaset złotych[154]. Drugi stanął przed sądem krajniczym, a więc sądem wyrokującym według prawa wołoskiego. Do procesu doszło między braćmi. Fiedko Rozyk uskarżał się, że przez czary zadane przez brata i jego żonę pozdychało mu bydło i zachorowało dziecko. Żona powoda zeznała w trakcie rozprawy, że korzystała z usług wróżek, by dowiedzieć się, kto jest odpowiedzialny za szkody. Dlatego sąd ukarał oskarżyciela za korzystanie z guseł grzywną i pokutą publiczną. Miał również ufundować do miejscowej cerkwi wosku[155].

Na wsi polskiej szeroko stosowano rozmaite zabobony i czary, nie powinno zatem dziwić, że przeważająca część ofiar prześladowań czarownic pochodziła ze wsi. Poza tym przemiany mentalne zachodziły nie tylko w miastach, ale również na wsi. Na wsi mieszkało 80% społeczeństwa, a w związku z gromadzką solidarnością boleśniej niż w miastach odczuwano tu konflikt między indywidualizmem a poczuciem grzechu w związku z odmową miłosiernego uczynku[156]. Historiografia polska od dawna zna ten typ oskarżeń, na który szczególną uwagę zwraca K. Thomas. Oto we wsi Staniszewo jeden ze świadków zeznał, że oskarżona Katarzyna Mrówczyna „często i gęsto" przychodziła do niego żebrać. Znużony ustawicznym wspieraniem niewiasty przemówił do niej

[154] BUL, rkps 515/III, k. 93 (1670).

[155] BUL, rkps 555/III, k. 93–93v. (1763). Por. o grupach krewniaczo-sąsiedzkich D. Markowska, *Rodzina w społeczności wiejskiej – ciągłość i zmiana*, Warszawa 1976, passim.

[156] Por. K. Thomas, *Znaczenie antropologii społecznej dla badań historycznych nad czarami w Anglii*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", t. 22, 1977, s. 43–52.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

w te słowa: „A was diabli noszą tak często". Niestety, w niedługi czas po tym zdarzeniu zaczął mieć problemy z bydłem, co poczytał oczywiście za przejaw czarów[157].

Odbieranie krowom mleka mogło spowodować, że mogły również powstawać specjalne komisje obserwujące nabiał u zaczarowanych krów. Miało to np. miejsce we wsi Ptaszkowa, gdzie Michał Grebel oskarżył o psucie nabiału Zofię Sinowczankę. Sąd nakazał więc zamienić im się krowami na dwa tygodnie, a specjalnie powołana dwuosobowa komisja miała obserwować nabiał u obu stron procesowych. Oskarżenia o szkodzenie zwierzętom gospodarskim obok czarów na zdrowiu to najczęstsze powody wdrażania procesów o czary na wsi[158]. Czarowano również pszczoły. To, co odróżnia czary wiejskie od stosowanych w miastach, to magia pogodowa i czarowanie pól przez podkładanie rozmaitych środków i wiązanie węzłów z traw, ziół i zbóż. Uzależnionym od zmian pogody chłopom szczególnie mocno doskwierały susze i nagłe ulewy. Dlatego niepokoiły ich czynności takie jak zbieranie rosy, jak to miało miejsce w sprawie między Janem Kowalem i Stanisławem Plesniakiem, którym sąd, nie znalazłszy dowodów winy żony Plesniaka, nakazał pogodzenie się pod karą grzywny[159].

Niekiedy zdarzało się, że całe sąsiedztwo czuło, iż znajduje się pod działaniem czarów, a winą za szkody obrzucał każdy każdego. Sytuację taką opisuje księga sądowa kresu klimkowskiego, gdzie na rugach w 1668 roku gromada kunkowska i klimkowska oskarżała się wzajemnie o szkody wynikłe z czarów i kradzieży. Jedni drugim mieli odbierać pożytek od bydła za pomocą czarów. Ponieważ jednak w sprawie nie przedstawiono wystarczających dowodów, gospodarzy zobowiązano do wykonania przysięgi oczyszczającej w s z y s t k i c h ich domowników, bo oszczerstwo godziło we wszystkich mieszkańców domostwa oszkalowanego[160]. Wskazuje na to m.in. orzeczenie wydane przez sąd miasta Wyżwy (Wołyń, 1710). Dlatego właśnie Daniło Olifi-

[157] Z. Guldon, *Proces czarownicy we wsi Staniszewo w 1695 r.*, „Studia z Dziejów Kościoła Katolickiego", t. 2, nr 1, Warszawa 1962, s. 153.

[158] Np. BJ, rkps 9092, k. 53; *Księga sądowa wsi Wary 1449–1623*, wyd. L. Łysiak, SPPP, seria II, red. A. Vetulani, dział II, t. 8, Wrocław 1971, nr 262; CPAHU Lwów, f. 142, op. 1, sygn. 4, k. 297; CPAHU Lwów, f. 142, op. 1, sygn. 5, k. 173–174; CPAHU Lwów, f. 142, op. 1, sygn. 6, k. 10–12; CPAHU Lwów, f. 142, op. 1, sygn. 7, k. 260–262.

[159] AP Rzeszów, Akta gminy Błązowej, sygn. 98, k. 128.

[160] *Księga sądowa kresu klimkowskiego*..., nr 691, 692.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

rowicz miał przeprosić Mikitę Weremejczyka za zniewagę w jego domu w obecności wszystkich domowników poszkodowanego[161]. Ówczesne standardy zmuszały oszczerców, by „wzięty honor *publice*" przywracali oszkalowanym[162], a sądy w trosce o ochronę dobrego imienia nakazywały stronom milczenie pod karą więzienia i/lub pokuty kościelnej. Praktyka życia codziennego pokazywała jednak, że w otoczeniu zawsze niespodziewanie mogła pojawić się osoba, która „honor szczypie"[163].

Niektóre z protokołów procesów o czary obrazują erozję systemu patriarchalnego, który zmieniał się pod wpływem konieczności i przemian gospodarczych[164]. Wbrew obiegowej opinii o roli struktur patriarchalnych w XVI–XVIII wieku, w epoce nowożytnej słabł najwyraźniej szacunek dla starszych, skoro większość oskarżonych to właśnie osoby starsze. Niepracujący rodzice często byli ciężarem dla niezdolnych utrzymać ich dzieci. Osoby takie częściej niż inne były narażone nie tylko na otwarty atak członków rodziny i sąsiedztwa, ale również niejasne insynuacje. Do takiego właśnie zdarzenia doszło między Łukaszem Diukiem a Reginą Storońską, która wraz z zięciem zdecydowała się później ku zaskoczeniu Diuka oddać sprawę do sądu (1730)[165]. Sprawa jest o tyle interesująca, że szczegółowo przedstawia nie tylko zdarzenie, ale również procedurę. Na zaczepkę sąsiada: „Co niebogo stara, c[z]y ni[e] ty mnie krowy poc[z]arowała?" Storońska odpowiedziała, żeby zostawił ją w spokoju, bo nie tylko on ma krowy, i że jeśliby miała czarować, to zaczarowałaby przecież wszystkie krowy w okolicy. Twierdziła również, że znieważył ją, nie miała jednak świadków, którzy mogliby poświadczyć.

Wersja Łukasza Diuka różni się. Miał tylko niewinnie zagaić: „Co niebogo stara, radzę się ciebie i skarżę się tobie cosz (!) mi za bi[e]da, że mi krowy mleka nie chcą dawać", na co Storońska nerwowo zareagowała: „A ja co wiem dla c[z]ego ci nie chcą dawać, to [...] ja ci zabrała?" Diuk natychmiast się wycofał, ale stwierdził, że czarów na pewno nie rzucił nikt z sąsiednich wsi i poprosił ją, by zastanowiła się, kto z miejscowych mógł to zrobić. Kobieta rozzłościła się wówczas. Powiedziała, że Diuk już od dawna bezowocnie szuka osoby odpowiedzialnej za szkody ponoszone w nabiale, a kiedy nadeszła jej córka

[161] V.B. Antonovič, op. cit., s. 55, nr 10 (1710).

[162] Ibidem, nr 20, s. 63 (1715).

[163] Ibidem, nr 40, s. 84 (1733).

[164] Por. M. Bogucka, *Staropolskie obyczaje w XVI–XVII wieku*, Warszawa 1994, s. 78–79.

[165] CPAHU Lwów, f. 142, op. 1, sygn. 7, k. 260–262.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

z mężem, krzyknęła, by przy świadkach złajał ją i oskarżył o szkody. Diuk zrobił to, po czym zdziwił się: „a ona mnie w lot pozew przynosi, a jam niej [nic] nie zadawał".

Zawsze najgroźniejszymi konsekwencjami groziły czarownicom czary rzucane na dwór i jego mieszkańców. Ciekawe, że wójt dziedziczny Jacek Marchocki, stolnik czchowski, łączy bunty poddanych z rosnącą w jego odczuciu plagą czarownic[166]. Szlachta dostrzegając wartość ekonomiczną poddanek raczej niechętnie łożyła na drogie procesy, jeśli sama nie czuła się zagrożona przez czary. Bardziej była wówczas również skłonna do łagodzenia wyroków, tak jak to miało miejsce w przypadku Żołnirczanki. Czary wymierzone w mieszkańców gromady kończyły się zwykle w sposób opisany w lakonicznej wzmiance z Kasiny Wielkiej: „Dekreth thaki ieszth woithowsski y przisiężnikow, ize ona przechowywala rzeczy kradziony y bavila szię czary, aby beła wipędzona ze wszi, a zaden s poddanych iei nie szmiał przechowacz pod winą dziesiączi grziwien" (1602)[167].

W środowisku wiejskim, podobnie jak w miejskim, ogromną rolę odgrywała plotka i pomówienia i podobnie jak w mieście składano w nim przysięgę oczyszczającą, by bronić swej godności[168]. Źródła uniemożliwiają pogłębioną analizę zjawiska ochrony czci w środowisku wiejskim. Chłopi byli jednak wyczuleni, gdy ktoś chciał ją naruszyć, a przywrócenie dobrej sławy było warunkiem sprawowania jakichkolwiek funkcji w samorządzie wiejskim (wójt, przysiężnik)[169]. O sytuacje konfliktowe nie było zaś trudno, zważywszy że ważne ogniwo w budowaniu opinii o jednostce w małych społecznościach stanowiły karczmy. Karczma była miejscem najczęstszego i najliczniejszego skupiania się ludności wsi pańszczyźnianej. To tu poddani załatwiali swoje porachunki bez uciekania się do orzeczenia pańskiego czy wyroku sądu wójtowskiego. Niekiedy jednak zdarzało się, że zajścia, do których tam dochodziło, znajdowały swój finał w sądzie. Miało to miejsce np. w sprawie między

[166] *Collectanea...* (Księga sądowa wiejska Woli Żarczyckiej (1578–1722), Zbiory parafialne, kopiariusz w zbiorach prywatnych Józefa Półćwiartka w Rzeszowie, nr 125; wyd. M. Podgórski, *Wola Żarczycka*, Jasło 1878, s. 58) www.collectanea.republika.pl

[167] *Księgi sądowe wiejskie*, t. I, wyd. B. Ulanowski, SPPP, t. XI, Kraków 1921, nr 2801, s. 299 (131).

[168] Ibidem, t. II, SPPP, t. XII, nr 7109 (46).

[169] M. Staszków, *Sprawy o „zabranie sławy" w sądownictwie wiejskim Małopolski XV–XVIII wieku*, „Lud", t. XLVI, 1960.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Janem Marchlikiem i Kazimierzem Pawlikiem w Starogrodzie (1724). Marchlik wytoczył sprawę o oszczerstwo, gdyż Pawlik posądzał go we wsi i w karczmie o czarostwo. Uważał, że Pawlika i innych plotkarzy należałoby wygnać ze wsi, bo niegodni są, by w niej przebywać[170]. Ostatecznie obie strony procesowe skazano na karę grzywny.

Kiedy sąd w Klimkówce doszedł do wniosku, że „powieści niesłuszne przed prawym sie działy", nakazał odprzysiąc się Łukaczce Grelaczce (samej), że nikogo nie czarowała i nie będzie tego czynić w przyszłości. Tym zaś, którzy ważyliby się znów ją niesłusznie obmawiać, zagrożono karą grzywny[171]. Inny możliwy wariant dochodzenia odnotowano we wsi Trześniowej, gdzie sąd nakazuje przysiężnikowi trześniowskiemu Janowi Woytaniowi przeprosić publicznie przy całej gromadzie wójta tej wsi Szymona Ziemianina za obelgi pod jego adresem w związku z bezpodstawnym pławieniem jego córki, które miało miejsce rok wcześniej[172]. Do waśni i zarzucania czarostwa mogły doprowadzić podziały majątku. Zdarzało się, że potem w ferworze walki o majątek członkowie rodziny „poswary częste, kradzieże y czarowania sobie zadawali"[173].

Interesujące, że kiedy w trakcie suszy we wsi Podfilipia na Podolu noszenie wody ze Zbrucza i polewanie krzyża w znacznym oddaleniu od wsi przez chłopki nie wskazało domniemanej czarownicy, szlachta zaczęła jej szukać między szlachciankami (1709). Pławiona szlachcianka jednak tonęła i uznano ją za niewinną. Rzeczywistym powodem oskarżenia rzuconego na szlachciankę był dług, który miał u niej inicjator zajścia[174].

[170] AP Toruń, Sądy dominialne dóbr biskupstwa chełmińskiego, sygn. 1, k. 744.

[171] *Księga sądowa kresu klimkowskiego*..., s. 65, nr 142; s. 66, nr 145. Por.: *Collectanea...* (Księga sądowa wiejska Woli Żarczyckiej (1578–1722), Zbiory parafialne, kopiariusz w zbiorach prywatnych Józefa Półćwiartka w Rzeszowie, nr 65; wyd. M. Podgórski, *Wola Żarczyńska*, Jasło 1878, s. 34) www.collectanea.republika.pl; prawo gajne nakazuje Porzelce przysięgać samotrzeć, że nie czyniła Sieńkowej żadnych szkód czarami. Po wykonaniu przysięgi zakazuje się sprawę wznawiać pod karą grzywny.

[172] CPAHU Lwów, f. 48, op. 1, sygn. 3, k. 2–3.

[173] Księga przywilejów i zapisów golcowskiego prawa 1657–1745 z dodatkami z lat 1626–1699, CPAHU Lwów, f. 54, op. 1, sygn. 2, k. 229–231. Por. o rodzinnych kłótniach i czarach: *Księga sądowa kresu klimkowskiego*..., nr 1092.

[174] V. Gnatiuk, op. cit., s. 190 (1709); V.B. Antonovič, op. cit., nr 15, s. 59 (Dubno, 1711).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Podsumowując, w środowisku wiejskim, gdzie poważną rolę odgrywała gromada, oskarżyciel potrzebował szerokiego wsparcia wspólnoty lub pana wsi, by pozbyć się czarownicy z sąsiedztwa[175]. Procesy o czary w środowisku tym zdają się jednak wskazywać, że wspólnoty wiejskie przejawiały większy stopień indywidualizmu niż zwykło się było przypuszczać – mechanizmy kontroli społecznej wytwarzały prawie nieuniknione napięcia wewnętrzne, zwłaszcza że wspólnota wiejska nie była egalitarna. Kmiecie np. byli bardzo wyczuleni, gdy nazywano ich chłopami. Uznawali to określenie za obraźliwe dla siebie[176].

***

Powyższe rozważania wskazują, że sposób przypisywania winy czarownicom związany był z przestrzeganiem zasad pewnej przyczynowości, niezależnie od tego, czy oskarżenia wychodziły ze środowiska miejskiego czy wiejskiego. W wysuwaniu oskarżenia zasadniczą rolę odgrywały standardy oceny moralnej[177]. Od nich uzależniony był osąd społeczny i to osąd społeczny decydował, czy dana osoba będzie oskarżona o czary. Podstawowym kryterium, jakie wyłania się z protokołów czarownic, które predestynowało je do wdrożenia procesu, było kryterium dobrego sąsiedztwa. Osoby, z którymi relacje ogółu były napięte, szybciej zyskiwały miano czarownicy, gdyż ich reputacja była zwykle nadszarpnięta lub całkowicie zniszczona. W przypadku takich osób nawet drobne zdarzenie mogło zaowocować procesem, ponieważ oskarżyciel zdawał sobie sprawę, że może znaleźć w sąsiedztwie osoby, które podzielają jego poglądy odnośnie do danej czarownicy.

We wszystkich środowiskach oskarżenia były generowane przez mechanizm plotki i nieformalnych dyskusji. Koncentrowano się na małej liczbie podejrzanych. Jednorazowo identyfikowano zwykle jedną miejscową czarownicę. Rzadko krąg oskarżonych rozszerzał się. Regulatorem natężenia wysuwania oskarżeń były zwykłe nieszczęścia dnia codziennego i zepsute relacje miedzysąsiedzkie. Podejrzenie mogło paść w sposób niespodziewany, ponieważ niektóre działania dobroczynne,

[175] Por. R. Briggs, op. cit., s. 102.

[176] M. Kromer, *Polska czyli o położeniu, ludności, obyczajach, urzędach i sprawach publicznych Królestwa Polskiego księgi dwie*, przeł. S. Kazikowski, wstęp i opr. R. Marchwiński, Olsztyn 1984, s. 92.

[177] Zob. szerzej: K.G. Shaver, *The Attribution of Blame. Causality, Responsibility, and Blameworthiness*, New York 1985.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

nie uznawane zwykle za czary, jak np. leczenie, nie były całkowicie neutralne moralnie, skoro się z nich spowiadano[178]. Postrzeganie znachorów i zielarek jako osoby ambiwalentne moralnie miało i takie uzasadnienie, że korzystano z ich pomocy w sytuacjach kryzysowych, a stosowane przez nie środki nie zawsze działały.

Materiał polski potwierdza tezę Thomasa i Macfarlane'a, że dynamika prześladowań czarownic była zależna od jakości relacji sąsiedzkich w małych wspólnotach lokalnych. Tak jak przesłuchanie badało w istocie rolę czarownicy w życiu wspólnoty[179], sentencje wyroków akcentowały szkodliwość społeczną czarownicy także w wymiarze wspólnotowym[180]. Oskarżenia o czary pojawiały się bowiem w środowiskach, które niezależnie od wielkości danej miejscowości żyły życiem małej wspólnoty lokalnej, w której centrum stał nie spinający całe miasto ratusz, ale kościół parafialny wraz z oplatającymi go ulicami[181].

[178] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/662, k. 149 (1603).

[179] C. Matalene, *Women as Witches*, „International Journal of Women's Studies", 1 (1978), s. 579.

[180] Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 207 (1685). Problem ten akcentuje np. sentencja wyroku Jadwigi Czekajki: „Jadwigo [...] Za takowe złe uczynki, żeś [...] na dobytku JGMości i innym szkodziła [...] Prawo cię skazuje abyś była ogniem skarana i spalona" (ibidem, k. 209 (1680)).

[181] Por. J. Putnam-Demos, *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of New England*, Oxford 1982, s. 275.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

ŚWIAT CZAROWNIC

Czarownica

Zagadka procesów o czary prowokuje badaczy do odpowiedzi na pytanie: jak się tworzy czarownice? Interesującą propozycję rekonstrukcji kształtowania się postaci czarownicy przedstawił ostatnio Paolo Lombardi[1]. Polska czarownica, podobnie jak jej europejskie koleżanki, była uosobieniem trosk o utrzymanie istniejącego porządku i obawy przed rozpadem świata[2]. Przypisywana magom zdolność zakłócania struktury kosmosu, w przypadku pospolitych czarownic rozumiana była dosłownie. Psując pogodę, wyjaławiały grunt i powodowały głód, a ich kłótliwość uderzała w mikrokosmos prowincjonalny, bo jego podstawą była samopomoc sąsiedzka.

Postać czarownicy ukształtowała się w Polsce z różnych wzorów. Rodzimy typ wywodził się jeszcze z czasów przedchrześcijańskich

[1] P. Lombardi, *Filozof i czarownica. Rozum i świat magiczny*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2004, *Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii i idei*, red. L. Szczucki, t. 25, s. 85–142. Wiele informacji kontekstowych zawiera ważne dla przypadku polskiego studium S. Brauner o konstruowaniu modelu czarownicy w sąsiednich Niemczech (S. Brauner, *Fearless Wives and Frightened Shrews. The Construction of the Witch in Early Modern Germany*, Amherst 1995). Wśród prac dawniejszych, omawiających trzy główne wątki tego rozdziału, niezastąpiona pozostaje znakomita synteza ogólnoeuropejska: J. Caro Baroja, *The World of the Witches*, przeł. N. Glendinning, London 1964.

[2] O rolach społecznych, jakie spełniała postać czarownicy w europejskim polowaniu na czarownice, zob. R.A. Horsley, *Who Were the Witches? The Social Roles of the Accused European Witch Trials*, „Journal of the Interdisciplinary History", IX, 4 (1979), s. 689–715.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

i nawiązywał do posądzanych o czary wróżek i znachorek, które mogły przestawać w pewnych kontaktach z siłami nieczystymi, niekoniecznie jednak z diabłem. Zachodni typ czarownicy – wspólniczki diabła powoli upowszechniał się na ziemiach polskich i dopiero na przełomie XVII i XVIII wieku różnice pomiędzy postaciami wróżki, znachorki i czarownicy zaczęły się z wolna zacierać[3]. Typ importowany z Zachodu, a mianowicie czarownicy – wspólniczki diabła, stał się w Polsce popularny dopiero w czasach wprowadzania drugiej fali reformy trydenckiej.

Wzmożone prześladowania czarownic pojawiają się w Polsce w latach 80. i 90. XVII wieku, kiedy działalność kaznodziejska zakonów upowszechnia się na skalę dotąd niespotykaną. Tam, gdzie pojawiali się wędrowni kaznodzieje ze swoim schematem interpretacyjnym burz, epidemii i katastrof, jako oznaki działania Złego, intensyfikowały się procesy czarownic niezależnie od postawy władz Kościoła, które przecież na przełomie XVII i XVIII wieku zajmowały wobec czarów stanowisko zdystansowane[4]. Przełamana została wówczas podstawowa przeszkoda dla powstania stereotypu czarownicy – wspólniczki szatana i upowszechniania się odpowiednich schematów wierzeń – bariera druku. Barokowe kaznodziejstwo intensywnie wykorzystywało tematykę infernalną, z którą nieodmiennie kojarzono czarownice.

Matryce zaczarowanego świata tworzyły pospołu warstwy wyższe i niższe społeczeństwa. Stąd konieczność zwrócenia się nie tylko do protokołów zeznań, ale i wybranych, dostępnych na polskim rynku pozycji, zwłaszcza z nurtu literatury mieszczańskiej, by przedstawić zarys postaci diabła i czarownicy. Procesy czarownic nie miałyby bowiem racji bytu bez powszechnej zgody społecznej na ich wszczynanie. Czarownica była sąsiadką lub nie, wrogiem z obrębu lub spoza społeczności, żyła w nędzy lub w dostatku. Miała takie cechy, że nie każdy mógł nią być lub takie, że prawie każdy mógł nią zostać[5].

[3] Zob. B. Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Łódź 1971, s. 238.

[4] Por. P. Lombardi, op. cit., s. 129. O roli kaznodziejów wspierających polowanie na czarownice w kraju Basków por. G. Henningsen, *The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609–1614)*, Reno 1980, s. 125 i nn.

[5] Zob. szerzej G. Klaniczay, *Witch-hunting in Hungary: Social or Cultural Tensions?*, AEH, 37(1–4), 1991/92, s. 67.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

W Koronie brakowało książek szczegółowo instruujących, jak radzić sobie z czarownicami w sądzie[6]. Pierwszym drukiem polskim o czarach, czarownikach i usługach świadczonych przez diabły rodzajowi ludzkiemu był *Pogrom czarnoksięskie błędy, latawców zdrady i alchimickie fałsze...* (Kraków 1595) autorstwa Stanisława z Gór Poklateckiego. Celem jego ataku byli odlegli dla przeciętnego zjadacza chleba magowie, specjalizujący się w magii wysokiej. Proste czarownice z ludu pozostawały na marginesie jego zainteresowań. Przekonywał jednak, że szatan nic nie daje za darmo i nie można go okiełznać prymitywnymi rekwizytami[7]. Ceną za diabelskie usługi było, według niego, oddanie szatanowi hołdu, co automatycznie wykluczało z chrześcijańskiej społeczności i skazywało na bycie *outsiderem.* Ludzie niewystarczająco wykształceni w zakresie demonologii nie nawykli byli do nowej wizji diabła, który zawiera umowy ze swymi adeptami. Sytuacji nie poprawiła nawet polska edycja *Młota na czarownice* (1614), którą wyżej scharakteryzowałam[8].

[6] Dla porównania w sąsiednich Niemczech tylko w XVI wieku ukazały się prace takie, jak: *Die Emeis* J. Geigera von Kaysersberga (1517), *De occulta philosophia: libri III* H.C. Agrippy von Nettesheim (1531), *De praestigiis Daemonum* J. Weyera (1566, 1575), *Von den Zaubern, Hexen, vnd Vnholden: Drei Christliche verscheidene, vnnd zu diesen vnsern vngefärlichen zeiten notwendige Bericht, auus Gottes wort, Geistlichen vnd Weltlichen Rechten, unnd sunst allerley bewerten Historien gezogen* L. Daneau, J. Vallicka i U. Molitora, *De la Demonomanie des Sorciers* Jeana Bodina (1581), *Deß Teuffels Nebelkappen. Wohlgegründeter Bericht, den gantzen Handel von der Hexerey betreffend* P. Frisiusa (1583), *De Sagarum... natura, arte, viribus et factis, item de notis indicisque quibus agnoscantur et poena... censura* J. Ewicha (1584), *Exegesis Purgationis sive Examinis Sagarum per Aquam frigidam* H. Neuwaldta (1585), P. Binsfelda *Tractatus de confessionibus maleficorum* & *Sagarum an et quanta fides iis adhibenda sit* (1589) oraz *Tractat von Bekanntnuß der Zauberer und Hexen* (1591), *Examen epistolae et partis physiologiae de examine Sagarum per aquam frigidam* W.A. Scriboniusa (1589) i *De magis, veneficis et lamiis cognoscendis et puniendis: libri tres* J.G. Gödelmanna (1591).

[7] S. z Gór Poklatecki, *Pogrom czarnoksięskie błędy, latawców zdrady i alchimickie fałsze jako rozpłasza, za pozwoleniem zwierzchności spisany od... na ochronę zbawienia ludzkiego wydany*, t. III, Kraków 1595, s. 5; zob. też J. Rosenblatt, *Czarownica powołana. Przyczynek do historii przeciw czarownicom w Polsce*, Warszawa 1883, s. 25, przyp. 1.

[8] Trudno odnieść się do zaginionego *Thesaurus Magicus Domesticus* (1637), jego celem było jednak nie zwalczanie czarów i magii, ale ich propagowanie; J. Tuwim, *Czary i czarty polskie oraz wypisy czarnoksięskie*, Warszawa 1924, s. 178; I. Matuszewski, *Czarnoksięstwo i mediumizm. Studium historyczno-porównawcze*, Warszawa 1896, s. 212–214.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Luki na rynku wydawniczym nie były w stanie uzupełnić prace, piętnujące czary na marginesie głównego wywodu. Przykładem najpopularniejszy polski podręcznik rolnictwa końca XVII wieku – *Skład abo Skarbiec znakomitych sekretów ekonomiej ziemiańskiej* Jakuba Kazimierza Haura (1693). O ile *Ekonomika ziemiańska* (1675, 1679) zawierała niemal wyłącznie wiadomości dotyczące organizacyjno-gospodarczej strony funkcjonowania dóbr wielkiej własności, o tyle *Skład abo Skarbiec znakomitych sekretów ekonomiej ziemiańskiej* dostrajał się do poziomu umysłowego i zainteresowań ówczesnego szlachcica. Obok partii dotyczących zagadnień gospodarczych mnożą się wiadomości niepoważne, dykteryjki i zabobony[9]. Haur nie miał dystansu do popularnych podań o czarach i doradzał szlachcie, jak leczyć opętania, których plaga nawiedziła kraj. Szlachta, odpowiedzialna za utrzymanie poddanych w dobrej kondycji moralnej, nie mogła ich tolerować. Za główną przyczynę licznych opętań Haur uznawał zwyczaj przeklinania i złorzeczenia, który wdarł się nawet między wymuskane damy[10]. W mniemaniu ogółu szastanie tysiącami diabłów zwiększało ich władzę nad ludźmi, a złorzeczenie w złą godzinę mogło wywołać wręcz nieobliczalne skutki. Przekonanie to podzielały również czarownice – niejaka Dziadoszka zeznała, że kiedy przeklinała, to coś ją porwało na Łysą Górę i przebywała tam przez całą noc[11]. Inna zeznała: „przeklinałam się bodaj w imię szatana [...] i tak zaraz koło mnie biło złe"[12]. Haur proponuje więc tępić obyczaj rzucania przekleństw, wprowadzając kary dla wdających się w kłótnie[13].

[9] Zob. A. Podraza, *Jakub Kazimierz Haur, pisarz rolniczy XVII wieku*, w: *Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane Romanowi Grodeckiemu w 70. rocznicę urodzin*, Warszawa 1960, s. 489–513. Niektóre prace z kręgu literatury rolniczej przeciwstawiały się zabobonom, np. *O rolnictwie, zbożach, łąkach, chmielnikach, winnicach i roślinach gospodarskich* K. Kluka (1779).

[10] Stąd narzekania Elżbiety Drużbackiej: „Mnie aż pod serce podpierają kolki,/ Gdy szpetne rzeczy w ustach noszą Polki", *Zebranie rytmów przez wierszopisów żyjących lub naszego wieku przeszłych pisarzy,* wyd. J.A. Załuski, t. I, *Zbiór rytmów duchownych, panegirycznych, moralnych i światowych... Elżbiety z Kowalskich Drużbackiej*...,Warszawa 1752, s. 466.

[11] Biblioteka PTPN, rkps 859, k.187v–188, „Kiedy mię mąż pobił przeklinałam się bardzo, porwało mię coś na Wiardonkę i byłam tam przes noc" (1679).

[12] Ibidem, k.13–13v (1625).

[13] J.K. Haur, *Skład abo skarbiec znakomitych sekretów oekonomiey ziemianskiey*, Kraków 1693, s. 456.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Wśród encyklopedii saskich największą popularność zyskały chyba *Nowe Ateny* Benedykta Chmielowskiego. Chmielowski popularyzował wierzenia związane z magią pogodową, czarami mlecznymi, zabieraniem urodzaju i zatruwaniem wody (studni) przez czarownice[14]. Szczegóły omawiane przez Chmielowskiego dowodzą głębokiej znajomości zbiorczej koncepcji czarów[15]. Ze znawstwem opisywał sabaty, które odznaczały się rozbudowaną obrzędowością. Czart siedzi na nich w majestacie w koźlej lub psiej postaci, a czarownice oddają mu cześć, „całując go w twarz tylną" lub odprawiają czarne msze[16]. Zeznania opisujące tego rodzaju fantazje pojawiają się najczęściej w Prusach Królewskich i Wielkopolsce. Tu również najczęściej można spotkać czarownice-apostatki[17].

Zbiorowy portret polskich czarownic może być niepełny, ponieważ źródła częstokroć przemilczają informacje niezbędne dla ustalenia wieku bądź stanu cywilnego oskarżonej. Protokoły zeznań wskazują jednak, że oskarżone o czary są osobami raczej niepokornymi i często skłóconymi z sąsiedztwem. Oskarżenie nie było dla nich zwykle zaskoczeniem, niektóre wręcz spodziewały się go. Słusznie zwracał uwagę Kazimierz Moszyński, że „czarownica" to „charakter". Wśród czarownic można spotkać panny, mężatki i wdowy, ale czarownicą była kobieta, najczęściej starsza, usposobienia złośliwego, mściwego, zazdrosnego albo też małomówna, posępna i stroniąca od otwartego obcowania z ludźmi[18]. Obraz czarownicy, jaki wyłania się z zeznań, nawiązuje do groteskowej koncepcji ciała czarownicy (opisanej przez Bachtina), z drugiej, do wizji stworzonych przez artystów. Starcze, zdeformowane ciało czarownicy

[14] Por. AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/659, k. 56v (z zepsutą uważano wodę, w której myły się czarownice).

[15] O zbiorczej teorii czarów zob. B.P. Levack, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, przeł. E. Rutkowski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 37–77.

[16] Zob. więcej: B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiey scyencyi pełna*, t. III, Lwów 1754, s. 239–247 lub B. Baranowski, W. Lewandowski, *Nietolerancja i zabobon w Polsce w XVII i XVIII w.*, Warszawa 1987, s. 137–141.

[17] Najodważniej chyba odejście od wiary zwerbalizowała braniewska oskarżona (1637). Kiedy przyszli do niej jezuici z posługą kapłańską, oświadczyła, że nie jest ich wiary, bo już od sześciu lat nie spowiada się i nie komunikuje. Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 126v.

[18] K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, *Kultura duchowa*, Warszawa 1967, s. 645.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



73 Jan Ziarnko, *Dzieci czarownic pilnują stada żab*, fragment

uosabia niespełnienie i niepokój. Rzadziej oskarżano o czary młódki; oskarżenia dzieci o czary to ewenementy[19], ale nawet jeśli czarownica jest młoda, jej seksualność naznaczona jest piętnem bezpłodności i jałowej erotyki[20].

W niektórych sytuacjach czarownice uznawano za skuteczniejsze od diabła[21]. Zdecydowana większość należała jednak do najuboż-

[19] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/647, k. 167 (1708).

[20] Zob. M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, przeł. A. i A. Goreniowie, oprac., wstęp, komentarze S. Balbus, Kraków 1975, s. 75. Por. A.M. di Nola, *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowrogiej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, przeł. I. Kania, Kraków 1997, s. 137–138.

[21] Przekonanie to chyba najlepiej obrazuje przysłowie: „gdzie diabeł nie może, tam babę pośle". *Nowiny sowiźrzalskie. Wiersz o fortelach i obyczajach białogłowskich (ok. r. 1684)*, w: *Polska satyra mieszczańska*, opr. K. Badecki, Kraków 1950, s. 171.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

szych warstw społeczeństwa. Chodzi przede wszystkim o luźnych i biedotę wiejską. Nieliczne czarownice należały do lepiej sytuowanego mieszczaństwa. Sprawy wytaczane przeciw nim związane były zwykle z konkurencją w handlu lub rzemiośle. Pomimo braku odpowiednich regulacji prawnych uważano, że także szlachcianki zajmują się czarami. Częściej jednak posądzano je o wynajmowanie różnych bab. Odnotować również trzeba tradycyjny wątek oskarżania o czary księżych gospodyń, a na południowo-wschodnich terenach Korony popadii[22]. Kobiety te narażone były na oskarżenia o różnego rodzaju nadużycia, związane z rzeczami świętymi – stały kontakt z plebanem był nie tylko źródłem prestiżu[23]. Posądzano je o handlowanie świętymi kartkami i sakramentaliami. Dla wiernych granica między magią i religią często była mglista, tym bardziej że w kościelnych ceremoniach zachowały się elementy magiczne, wzmagane przez teatralną oprawę liturgii.

Około 90% oskarżonych to kobiety. Kobiety były bardziej narażone na oskarżenia o czary niż mężczyźni przez sam fakt bycia kobietą. Jak powszechne było to przekonanie, świadczy zapis pisarza, wysłanego na rewizję zamków wołyńskich w roku 1545. Administracja państwowa i patrymonialna miała nie lada problem z rosnącą liczbą luźnych, przekraczających granicę Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Luźnych uważano za element skory do szkodzenia innym, co było naturalną konsekwencją braku stałego zatrudnienia. W raporcie podsumowano więc: „nemaiuczy szto robiti, musit muż krasti abo rozbiwati, a żona czary czyniti"[24]. Tak jak wydawało się oczywiste, że mężczyzna w sytuacjach skrajnych nie zawaha się użyć siły fizycznej, oczywiste było również, że zdesperowana niewiasta nie zawaha się użyć czarów. Powodem częstszego oskarżania kobiet nie były jednak tylko mniejsze siły fizyczne,

[22] M. Dąbrowska-Zakrzewska, *Procesy o czary w Lublinie w XVII i XVIII wieku*, „Prace i materiały etnograficzne", t. VI, Lublin 1947, s. 275 (1678); Biblioteka PTPN, rkps 859, k.197v (1685), k.135 (1689); BUL, rkps 525/III, k. 376–378 (1760); V.B. Antonovič, *Koldostvo. Dokumenty – Processy – Issledovanie*, „Trudy etnografičesko-statističeskoj ekspedicii v zapadno-russkij kraj", t. 1, cz. 2, Petersburg 1877, nr 11, s. 56 (1710); nr 29, s. 72 (1719).

[23] Np. *Trzy sprawy wypisane z księgi miejskiej miasta Pyzdr z r. 1732, 1734 i 1740*, w: *Tajemnice społeczeństwa wykryte w sprawach kryminalnych krajowych*, wyd. L.T. Tripplin, t. 3, Wrocław 1852, s. 202 (1732).

[24] *Źródła dziejowe*, t. VI, *Rewizja zamków ziemi wołyńskiej w połowie XVI wieku*, wyd. A. Jabłonowski, Warszawa 1877, s. 116.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



74 Matthäus Zaisinger, *Arystoteles i Phyllis*

ale również gorsze zabezpieczenie ich interesów przez prawo. Dlatego oskarżenia najłatwiej dosięgały kobiet samotnych, które nie mogły liczyć na wsparcie męża lub syna.

Powody, dla których częściej oskarżano kobiety, zarysowałam już wyżej, kilka kwestii wymaga jednak uzupełnienia. Podkreślić trzeba tradycję intelektualną, która wywarła decydujący wpływ na wczesnonowożytne elity władzy, ponieważ zakrojone na szeroką skalę prześladowania czarownic wynikały raczej z idei uczonych niż ludowych (popularnych). Uczeni, w większym stopniu niż wieśniacy, przekonani

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

byli o większej skłonności kobiet do czarów[25]. Arystoteles, a za nim tradycja scholastyczna uznawała kobiety za niedoskonałych mężczyzn, do których z tego powodu złe duchy mają łatwiejszy dostęp[26]. Poza tym, w ślad za *Młotem na czarownice* i niektórymi wersetami Starego Testamentu (Przys. 30) akcentowano nieustanne nienasycenie seksualne kobiet. Przekonania te najpełniej wyrażają się w micie sabatu, którego stałym elementem jest orgia seksualna.

Jako słabsze naczynie kobiety były bardziej narażone na ataki opętania. Wiąże się to przede wszystkim z niemożnością zachowywania się w sposób równie swobodny i spontaniczny, na jaki konwenans pozwalał mężczyznom. Bycie kobietą i mężczyzną wiązało się z przestrzeganiem swoistego kodeksu norm i właściwych zachowań[27]. Kobiety były jednak daleko bardziej kontrolowane w sferze seksu, ponieważ uważano, że ciało kobiety odznaczało się w tej dziedzinie słabymi barierami[28]. Jakby potwierdzeniem tych stereotypów był fakt, że kobiety oskarżano przede wszystkim o przestępstwa seksualne. Co gorsza – jak zauważa Maria Bogucka – wraz z penalizacją prostytucji wszystkie kobiety napiętnowano stygmatem „nieczystego seksu"[29]. Badaczka ta, wraz z Merry E. Wieser

[25] M. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge 2000, s. 272.

[26] O diabolizacji kobiety w tradycji europejskiej zob. J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1986, s. 287–324.

[27] L. Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, London and New York 1994, s. 108. Zob. też eadem, *Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany*, w: *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*, ed. J. Barry, M. Hester, G. Roberts, Cambridge 1996, s. 207–236; A.J. Levin, *The Oedipus Myth in History and Psychiatry: A New Interpretation*, w: *Psychology and Myth*, red. R.A. Segal, t. 1, New York–London 1996, s. 246–271. O kwestii seksualności w kontekście polowania na czarownice zob. też uwagi S. Bovenschen, *The Contemporary Witch, the Historical Witch and the Witch Myth: The Witch Subject of the Appropriation of Nature and Object of the Domination of Nature*, „New German Critique", No. 15, 1978, s. 83–119.

[28] O wyznaczaniu granic i ich roli w sferze kobiecej seksualności, ciała i także domostwa i obowiązków domowych zob. D. Purkiss, *The Witch in History. Early Modern and Twentieth-century Representations*, London and New York 1996, zwłaszcza podrozdziały: *The house, the body, the child* (s. 91–118) i *No limit: the body of the witch* (s. 119–144).

[29] M. Bogucka, *Gorsza płeć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*, Warszawa 2005, s. 93.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



75 Hans Baldung Grien, *Arystoteles i Phyllis*

czy Alice Clark, akcentuje, że w dobie wczesnonowożytnej pogłębiło się uzależnienie możliwości kobiety od tego, w jakiej fazie życia się znajdowała. Bogucka wiąże to zjawisko z umacnianiem się patriarchalizmu struktur społecznych oraz przemianami gospodarczymi[30].

[30] Ibidem, s. 114.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Zachowaniem uważanym za właściwe kobiecie było uznawanie wyższości władzy mężowskiej. Za wzór dobrej żony nieodmiennie stawiano Sarę. Jej przeciwieństwem była próżnująca w karczmach plotkarka, która szuka okazji do wyjścia z domu. Wady te znajdowały najpełniejsze uosobienie w postaci czarownicy, której tradycyjnie przypisywano tego rodzaju zachowania – typowa czarownica to kobieta wygadana i samodzielna. Przestrogi przed poskromieniem przez kobietę i wodzeniem przez nią za nos nieodmiennie pojawiają się w literaturze mieszczańskiej, czego przykładem jest chociażby *Stadło małżeńskie* Jana Mrowińskiego Płoczywłosa (1561), który zresztą opowiadał się za modelem małżeństwa partnerskiego[31]. Ideałem była robotna i oddana żona i matka. Taka kobieta była skarbem. Kto nie miał takiej kobiety za żonę, mógł się czuć prawdziwie samotny, bo sam pozostawał w walce o zapewnienie dobrobytu rodzinie. Przedkładano ją nad przyjaciół, powinowatych i krewnych[32].

W warunkach polskich – podkreśla Andrzej Wyrobisz – rola rodziny (z wtopioną weń kobietą), jako podstawowej więzi społecznej, zastępującej, ale równocześnie rozsadzającej inne formy więzi urastała do wielkich rozmiarów w XVI, a zawłaszcza XVII i XVIII wieku, kiedy słabła sprawność państwa oraz różnych form więzi społecznej w heterogenicznym społeczeństwie[33]. Polska należała do krajów, gdzie pozycja żony, zwłaszcza kiedy została matką, była dość silna. Być może niewielkie zaangażowanie społeczeństwa staropolskiego w ściganie czarownic jest w części konsekwencją zachowania stosunkowo wysokiego statusu polskich kobiet w społecznościach lokalnych. Rozwijający się dynamicznie w krajach zachodnich kapitalizm nie zdegradował u nas pozycji kobiet w stopniu do nich porównywalnym i nie wywołał głębokiego poczucia straty, które znalazło finalne ujście w fali oskarżeń. Większość oskarżeń miała wszak miejsce w przestrzeni domowej, gdzie najpełniej wyrażała się władza kobiety, przestrzeni, której kobiety broniły najbardziej zajadle[34]. Sprawdzenie tezy Alana Macfarlane'a o nasilaniu się polowania na skutek erozji władzy i zmieniającego się statusu społecznego kobiet

[31] J. Mrowiński, *Stadło małżeńskie*, wyd. Z. Celichowski, Kraków 1890, s. 19–20.

[32] Ibidem, s. 21.

[33] A. Wyrobisz, *Staropolskie wzorce rodziny i kobiety – żony i matki*, PH, t. LXXXIII, 1992, z. 3, s. 420.

[34] G. Clarke, *Women and Witches: Patterns of Analysis*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society", vol. 3, 1977, No 2, s. 465.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



76 Hans Schäuffelein, *Pranie*

we wspólnocie lokalnej, w odniesieniu do realiów polskich, wymaga jednak badań szczegółowych, uwzględniających stosunki w gospodarce i miejscowym układzie władzy. Natężenie prześladowań byłoby w tym ujęciu konsekwencją narastania niejednoznacznych sytuacji społecznych i odpowiedzią na poczucie straty.

Na kwestię przestrzeni domowej zwracała ostatnio uwagę Bożena Popiołek, omawiając stosunek kobiet do przestrzeni geograficznej w dobie saskiej. W źródłach, których autorkami są kobiety, pojawia się zwykle „świat bliski" – dom, rodzina, przyjaciele, folwark czy miasteczko. W tym niewielkim światku większość kobiet spędzała całe życie i właśnie on formował ich osobowości. „Świat daleki" funkcjonował w ich wyobraźni jako odległy i mało realny[35]. Nieprzypadkowo

[35] B. Popiołek, *Kobiecy świat w czasach Augusta II. Studia nad mentalnością kobiet z kręgów szlacheckich*, Kraków 2003, s. 308–309.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

w protokołach brak oskarżeń wysuwanych pod adresem nieznajomych, mieszkających w daleko położonych miejscowościach.

Gdy idzie o aktywność zawodową oskarżonych, kwestia przedstawia się rozmaicie. Wiele z nich to dziewki służebne i wiejskie nędzarki, dla których czary i żebry były sposobem na dorobienie. Część z oskarżonych z biedy kradła lub prostytuowała się[36]. Niemała część to akuszerki, zajmujące się tzw. babieniem i zielarki, które same zajmowały się leczeniem, bądź sprzedawały zioła aptekarzom. Rzadko oskarżano u nas zaradne, bogate i aktywne zawodowo mieszczki, co jest charakterystyczną cechą prawnych systemów nierepresyjnych.

Oskarżone o czary można z grubsza podzielić na takie, które wiedziały, że są czarownicami i takie, które tej świadomości nie miały. Część zdawała sobie sprawę, że współmieszkańcy uznają je za tzw. jawne czarownice[37]. Część oskarżonych uznawała, że praktyki, które stosują, nie odróżniają ich od pozostałych członków wspólnoty. Inne naprawdę były przekonane, że są czarownicami i kontaktują się ze Złym. Torturowane, wychodziły zwykle naprzeciw zapotrzebowaniom społecznym i składały fantastyczne zeznania, jak np. Anna Chociszewska z Poznania, która oświadczyła, że latawiec uprzedził ją, iż będzie wsadzona do więzienia, ale nie podał jej terminu tego zdarzenia[38].

Niektóre z oskarżonych nie zgadzały się jednak na podtrzymywanie fikcji i na pytania o przyczyny aresztowania udzielały bardzo racjonalnych odpowiedzi. W Poznaniu w roku 1610 zanotowano następujące wyjaśnienia: „nie mam dalibóg o co siedzieć i do tego siedzenia nie dałam żadnej przyczyny"; „Słyszałam, że tam powiadają coś na mię, jakaś tam kuglarka, ale ja tej niewiasty nie znam"[39]. Inna oskarżona zeznała, że nie należy wierzyć bajaniom małych dzieci[40]. Kolejna stwierdziła, że

[36] W. Guldon, *Radomska czarownica z drugiej połowy XVI wieku*, „Wieś Radomska", 5 (1977), s. 169–172.

[37] Np. Barbara Opielonka z Lipowej (1595) na kilka lat przed aresztowaniem była podejrzewana przez całą gromadę o bycie czarownicą. A. Komoniecki, *Chronografia albo dziejopis żywiecki*, wyd. S. Grodziski, I. Dwornicka, Żywiec 1987, s. 106; *Materiały do dziejów zbójnictwa góralskiego z lat 1589–1782*, Łódź 1952, wyd. S. Szczotka, s. 24–25.

[38] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/639, k. 218v. Wzmianki o latawcach pojawiają się także w innych dzielnicach Korony, np. na Podolu (V.B. Antonovič, op. cit., nr 9, s. 54–55 (Kamieniec Podolski, 1709)) czy w Małopolsce (AP Kraków/Wawel, A. Dep., sygn. 6, k. 140).

[39] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/665, k. 248.

[40] Ibidem, k. 249.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



77 Próba wody

aresztowano ją z powodu donosu Jakuba Mielcarza, który odmówił jej borgowania beczki piwa na ślub córki. Na Mielcarza spadła później seria feralnych zdarzeń, którą postanowił przerwać. Dlatego poszedł do niej i powiedział wprost: „Pó[j]dź siedzieć"[41]. Podejrzana, starając się załagodzić sprawę, zaczęła go leczyć ziołami i kocim sadłem, o którym to środku słyszała od męża i od doktora Żyda, który służył w Warszawie „przy królowej starej". Co ważne, środki te uznawała za zwykłe lekarstwa, nie czary. Tego rodzaju zeznania mnożą się na kartach ksiąg sądowych, obnażając bezpodstawność wysuwanych oskarżeń.

Przyczyny nawiązywania bliskich stosunków z czartem krótko wyłuszczyła jedna z grodziskich podsądnych. Zeznała, że zdecydowała się na ten

[41] Ibidem, k. 250.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

krok „z biedy i cielesności" (1707). Diabelski kontrahent nie wywiązał się jednak ze zobowiązań finansowych, a nadzieje niemłodej już kobiety na romans z Księciem Piekieł nie ziściły się. Z goryczą wyznała: „Uciekał przede mną, kiedym szkaplerz miała na sobie. Musiałam go zdjąć, ale się brzydzieł mną, żem stara. Mówieł mi: «Jebał cię pies stara ty babo. Dostanę ja sobie młodszy»"[42]. Przekonania tego rodzaju były ugruntowane. Niemal wiek wcześniej jedna z kaliskich czarownic zeznała, że oddała się diabłu, ponieważ stać ją było tylko na osoloną marchew[43].

Bieda, tak jak w całej Europie, była w Koronie główną przyczyną zawierania paktu z diabłem i podpisywania cyrografów, które od końca lat 70. XVII wieku wzmiankowane są w protokołach zeznań czarownic *expressis verbis*[44]. Najwięcej interesujących szczegółów przynoszą osiemnastowieczne procesy dwóch desperatów z Krakowa i Poznania. W roku 1722 przed poznański sąd doprowadzono Andrzeja Bocheńskiego. Z jego zeznań wynika, że miał w zwyczaju pisać cyrografy, aby ich znalazcy litowali się nad nim, że z głodu, desperacji i melancholii zdecydował się zaprzedać duszę diabłu. Praktyka ta nie zawsze skutkowała w zamierzony sposób – wygarbowano mu już skórę i kazano odprawiać pokutę. W cyrografach upraszał diabła przede wszystkim o pieniądze[45]. W końcu

[42] AGAD, Biblioteka Baworowskich, sygn. 252, k. 8 (1707).

[43] Zdesperowana wzdychała: „O miły Boże albo się też diabłu oddam, jako te drugie, będę się dobrze miała", B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy o czary w Kaliszu*, Lublin–Łódź 1951, s. 42 (1613).

[44] O genezie motywu paktu w zbiorczej koncepcji czarów zob. W. Brojer, *Pakt z diabłem w średniowieczu, jeden motyw – dwa modele*, w: *Ludzie – Kościół – Wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, Warszawa 2001. Na Zachodzie pakt stał się popularnym wątkiem w zeznaniach, kiedy nożyce cen druzgocąco obniżyły poziom życia (B.P. Levack, *Czarownica*, w: *Człowiek baroku*, red. R. Villari, przeł. B. Bielańska, M. Gurgul, M. Woźniak, Warszawa 2001, s. 294).

[45] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/648, k. 1–2. Sprawę omawia też J. Łukaszewicz, *Obraz historyczno-statystyczny miasta Poznania w najdawniejszych czasach*, t. II, Poznań 1838, s. 371. O wierzeniach w diabły zakopujące pieniądze zob. też W. Semkowicz, *Dwa przyczynki do historii wierzeń ludowych*, „Lud", t. VI, 1900, s. 390 (Tarnopol, 1731). O odmiennym podłożu oddawania się diabłu zeznaje np. oskarżony w Poznaniu Wawrzyniec, syn czarownicy Papierniczki. Chłopak zeznał, że choć diabeł nie dał mu znaku na ciele (którego sąd poszukiwał), on sam dał mu cyrograf napisany własną krwią. Oddawał mu się słowami: „Ja Wawrzyniec dajęć cyrograf, ażebyś mię nie wydał, kiedy matkę moję wezmą" (AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. 643, k. 156 (1669)).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



78 Ilustracja ze strony tytułowej *Witches Apprehend, Examined and Executed...*

szwankującego na zmysłach młodzieńca, który podzielał powszechne przekonanie, że diabeł jest zobowiązany swemu dłużnikowi dostarczać pieniędzy, ścięto przed poznańskim ratuszem 9 lipca[46].

Łagodniejszy koniec spotkał Kazimierza Kamińskiego, osiemnastolatka z Krakowa (1728). Chłopak odpowiadał przed sądem oficjała. Podobnie jak Bocheński zeznał, że zapisał się diabłu, gdyż słyszał, iż później człowiek opływa w dostatki. W cyrografie zamieścił rysunki postaci – chciał, by złe duchy pokazały mu się w takich kształtach, których by się nie bał. Złe duchy nie pojawiły się jednak i pieniędzy Kamińskiemu nie przyniosły. Śniły mu się jedynie jakieś majaki, obiecujące pieniądze. Uwzględniono skruchę i niedojrzałość chłopaka oraz niedopełnienie paktu z szatanem (Kamiński nie uzyskał żadnych korzyści od diabła, czyli pakt był w zasadzie nieważny). Skazano go na chłostę, odprawianie przez rok rozmaitych nabożeństw i spowiedzi oraz siedmiokrotną pielgrzymkę do miejsc cudownych. Cyrograf miano zaś publicznie spalić[47].

[46] Por. inny wielkopolski opis wzywania diabła z miasteczka Ostrowo: R. Hassencamp, *Ein Ostrowoer Hexenprozess aus dem Jahre 1719*, „Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen", t. 8, 1893, s. 227.

[47] *Proces wytoczony w r. 1728 przeciw Kazimierzowi Kamińskiemu, który się był zapisał diabłu*, „Biblioteka Warszawska", 1844, t. II, s. 213–216. Proces dokładnie omówił S. Salmonowicz, *Zły w Krakowie*, w: *Pitawal krakowski*, wyd. idem i J. Szwaja, Kraków 1974, s. 159–162.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Pławienie było jedną z najczęściej stosowanych metod identyfikowania czarownic przez organa sprawiedliwości w całej Rzeczypospolitej[48]. Jeden z najwcześniejszych jego literackich opisów wyszedł spod pióra Mikołaja Hussowskiego (*Pieśń o żubrze* – 1521–1522). Hussowski zdaje sobie sprawę, że winnych wskazuje niepewny głos ludu, zauważa jednak, iż ciągłe straty w gospodarce rybnej, sadach i zasiewach wprawiają współczesnych w taki stan zdziwienia dla podobnych zbiegów okoliczności, że byliby w stanie uznać za realny nawet mit o Medei. Napięcie społeczne narastało niekiedy do takiego poziomu, że wbrew zakazom księży ludzie budowali stosy i pławili czarownice, co Hussowski obserwował osobiście:

> Spętanych widzieliśmy, jak na wielkiej głębi
> Zmagali się, w odmętach chcąc zanurzyć skroń.
> Krzyk ludu tysiącznego towarzyszył temu
> Zjawisku i mnie również straszny chwytał dziw:
> Płynąca fala głowę wyrzucała grzeszną,
> Jak gdyby niepodobna do siebie w ten czas.
> Lecz ogień sprawiedliwy pochłania potwory
> I tępi częstokrotnie ten ohydny grzech.
> Wątpiący nieraz ujrzy w litewskiej krainie
> To wszystko i me słowa sprawdzić będzie mógł.
> Praktykom uprawianym przez złe białegłowy,
> Li rzadko ustępliwy oddaje je mąż[49].

Pomimo zakazów Kościoła popularność pławienia utrzymywała się, a czarownice niekiedy same proponowały poddanie się tej próbie w nadziei, że udowodni ona ich niewinność[50]. Często jednak nie tonęły. Wyjaśnienia tego fenomenu były rozmaite, ale nie można wśród nich wskazać żadnych prawidłowości regionalnych czy chronologicznych.

[48] Polskie protokoły zeznań stosunkowo rzadko wspominają o pławieniu. Jeden z najciekawszych przypadków pławienia opisał J. Wijaczka. Pławiono niewinnych nastolatków obojga płci, by przekonać się o zasadności stosowania próby wody (J. Wijaczka, *Proces o czary we wsi Młotkowo w 1692 roku. Przyczynek do polowania na czarownice w Rzeczypospolitej XVII wieku*, ORP, t. XLVIII, 2004, s. 161–170).

[49] M. Hussowski, *Pieśń o żubrze jego postaci, dzikości i o polowaniu na niego*, przeł. Jan Kasprowicz, Białowieża 1944, s. 41.

[50] Tego rodzaju prośby pojawiają się np. w większości procesów z Nowego nad Wisłą, zob. też AP Bydgoszcz, Akta m. Łobżenicy, sygn. 6, k. 533 (1690), W. Guldon, op. cit., s. 170.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

W 1690 roku w Łobżenicy czarownica tłumaczyła, że kat nie puszczał swobodnie powrozu i za pomocą drąga podtrzymywał podejrzanych o czary na wodzie. W Słomnikach, w Świętokrzyskiem, Krystyna Gajowa „kiedy ją kąpali [...] nie mogła utonąć [...] s<z>ama dobrowolnie wypływała i do brzegu przychodziela", co uznano za główny dowód jej winy (1674)[51]. Oprócz racjonalnych wyjaśnień utrzymywania się na wodzie pojawiały się również wyjaśnienia bardziej fantastyczne. W Kaliszu czarownica zeznała, że nie tonie, ponieważ poprosiła o ratunek diabła[52]. Niekiedy zresztą czart sam ofiarowywał się z pomocą, ale nie zawsze dotrzymywał obietnic i później stał opodal śmiejąc się z widowiska.

Wystarczającym kryterium do wszczęcia pławienia było podejrzenie o naruszenie czci (honoru) danej osoby. Doskonale obrazuje to przypadek kleczewskiej mieszczki, Anny Boszkowskiej, którą zdecydowano puścić na wodę razem z podejrzaną o czary Jerzą Balwierką, choć jedyną po temu przesłanką była potwarz. Balwierka miała mniej szczęścia niż Boszkowska i ku zdumieniu ogółu pływała na powierzchni wody, co uznano za wielki dziw, gdyż była kobietą tęgą i wysoką. Dlatego zdecydowano poddać ją przesłuchaniu[53].

Aby zidentyfikować czarownice, korzystano również z usług wróżek. Bardzo rzadko oskarżyciele czarownic przyznają się przed sądem do korzystania z ich pomocy. Tak uczynił np. przed chojnickim sądem ojczym opętanej dziewczyny, który zeznał, że udał się do wróżki, mieszkającej pod Świeciem, aby dowiedzieć się, kto nasłał na dziewczynę diabły (1691). Wróżka, choć nie wskazała konkretnej osoby, powiedziała, że winowajczyniami są te, które chciały ostatnio dziewczynę pobić dlatego, że wołała na nie, iż bywały na Łysej Górze i gotowały tam jeść. Mężczyzna musiał czuć się wyjątkowo pewnie w tym przypadku, ponieważ miejscowy egzorcysta, którego rady również zasięgał, uznał za czarownice te same kobiety. Jak widać, zdesperowanym było wszystko jedno, który autorytet, ludowy czy kościelny, jednoznacznie określi winnych nieszczęścia. Na przełomie XVI i XVII wieku do takich dwutorowych działań posuwały się nawet rady miejskie. Kiedy w roku 1600 w Bieczu

[51] W. Siarkowski, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, „Zbiór wiadomości do antropologii krajowej", t. III, 1879, s. 35.

[52] Barbara z Radomia miała go prosić o pomoc następującymi słowy: „Czarcie nie daj mię jeszcze topić, iż jeszcze będę na tym świecie wojowała i obiecał mi to, że nie utoniesz"; B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy...*, s. 23 (1580).

[53] Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 15–15v (1625).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

okradziono skrzynkę radziecką, rajcy zdecydowali się na: 1. wniesienie protestacji do grodu, 2. zamówienie mszy w intencji znalezienia pieniędzy, 3. wszczęcie śledztwa, 4. skorzystanie z usług krakowskiego astrologa, doktora Fontany i astrologa duchownego (prawdopodobnie ruskiego) i udanie się do ludowej wróżki (5)[54]. Na Rusi Czerwonej tego rodzaju rozwiązania proponowali sędziom sami oskarżeni. Kiedy w roku 1682 we Lwowie doszło do kradzieży 1000 talarów, a mąż oskarżonej uciekł z nimi, jak sądzono, przy pomocy czarów, zdesperowana kobieta zaproponowała, by ją wypuścić z więzienia, a ona znajdzie taką babę, która przy pomocy diabła z powrotem przyniesie jej męża z Węgier czy Wołoszczyzny[55]. Interesujące, że nie obawiała się złożyć tego rodzaju propozycji w okresie, kiedy prześladowania czarownic były bardzo nasilone. Najwyraźniej było to mniejsze zło.

Wróżki nie były w sposób jednoznaczny potępiane i raczej uznawano je za pomocne, ale mogły wywoływać strach[56]. Orszula, wieszcza baba z Chełmży, chowała np. czarta w zwierciadle, któremu rozkazywała poprzez Bożą moc znosić w czwartkowe dni rzeczy zgubione przez ludzi (1613?)[57]. Utrzymywał się zatem w niektórych rejonach kraju pogląd, że niekiedy to kobiety dominują w kontaktach z diabłem i że złe duchy słuchają ich poleceń. W drugiej połowie XVII wieku na dobre zwyciężył jednak zachodni typ czarownicy, która w przeciwieństwie do podporządkowujących sobie demony neoplatońskich magów będzie pozostawać na usługach szatana, a jej rolą będzie posłuch, nie wydawanie rozkazów[58].

Czary były właściwością pewnych rodzin. Czarownice przekazywały swoją wiedzę najczęściej w linii żeńskiej, ale zdarzały się również przypadki oskarżeń kierowane pod adresem synów czarownic. Posądzano ich najczęściej o muzykowanie na Łysej Górze i przestawanie z osobami podejrzanymi o czary. Stąd pytanie do Wawrzyńca, syna oskarżonej o czary Zofii Papierniczki z Poznania, dlaczego stale zachodził do matki i u niej jadał, choć powszechnie wiadomo było, że to czarownica i nieraz była już z powodu czarów jawnie spotwarzona.

[54] F. Bujak, *Śledzenie złoczyńców za pomocą czarów (Z rachunków miasta Biecza z r. 1600)*, „Lud", t. XVI, 1910, s. 54–56.

[55] CPAHU, f. 52, op. 2, dz. 5, k. 347–350, zap. 1045 (1682).

[56] W zeznaniach pojawiają się również wzmianki o wróżkach nauczających inne swojego rzemiosła, B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy...*, s. 45 (1613).

[57] Ibidem, s. 20; zob. też wzmianki o wróżkach: AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/662, k. 151 (1603).

[58] B.P. Levack, *Czarownica...*, s. 291.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Do członków jednej rodziny przychodziły również spokrewnione diabły. Jeden z nich tak oto prosił o służbę u syna czarownicy: „No pozwól mi służyć wszak i matka [...] ma brata mego”[59]. Kiedy chłopak odmawiał, twierdząc, że diabły często opuszczają czarownice w areszcie, diabeł uspokajał, że ma większą moc od swojego brata. Dalsze zeznania świadczą, że diabeł istotnie wywiązał się z obietnicy i czuwał przy nim w więzieniu, byleby tylko Wawrzyniec od niego nie odstąpił i nadal mu służył. Zeznania Wawrzyńca ukazują jednak przewrotność diabelską. Początkowo diabeł proponuje mu bowiem swoją służbę, ale w obliczu śmierci objawia się prawdziwa natura relacji – to Wawrzyniec służył diabłu, nie odwrotnie.

Zabiegów i obrzędów magicznych oskarżone o czary uczyły się najczęściej od matek i sąsiadek[60]. Niekiedy już sama nazwa wsi, jak w przypadku Strachowa, wskazywała, że to główna siedziba złych niewiast w okolicy i że dzieje się tam coś niesamowitego[61]. Ławników niepokoiło, że zażegnywania, robienia maści i tym podobnych praktyk uczono się już w dzieciństwie[62]. Dlatego stosowano obrzędy, by czarownice i czarownięta (!) nie pokazywały się w domostwach[63]. Zdarzało się, że czarownice zażarcie broniły swoich dzieci i mężów przed podejrzeniami. Jedną z nich była Jadwiga Michałka, która przekonywała sąd, że jej mąż i dzieci nie wiedzą, iż jest czarownicą i że nie posiadają żadnych umiejętności czarowskich[64]. Z drugiej strony niemała część procesów to oskarżenia wewnątrz bliższej i dalszej rodziny.

Tym, co najbardziej niepokoiło, było *maleficium.* Większość oskarżeń dotyczyła szkodzenia na zdrowiu, życiu lub dobytku. Najpopularniejsze rodzaje czarów to psucie mleka i piwa, czary miłosne, wróżenie,

[59] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/643, k. 165 (1669).

[60] Np. AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/640, k. 40–41v (1592).

[61] Z. Lasocki, *Szlachta płońska w walce z czartem*, odbitka z „Miesięcznika Heraldycznego”, Warszawa 1933, R. XII, nr 1–3, s. 11.

[62] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/643, k. 137 (1669). Dzieci czarownic żałowały komitywy z diabłem poniewczasie, zob. AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/643, k. 165 (1669). Zob. też wyznanie córki czarownicy, odnotowane przez M. Wawrzenieckiego w miejscowości Tuliszków (pow. koniński), „że mnie Matka ty nieszczęsny zabawy nauczała” (*Dwa procesy o czary z 1684 r.*, „Lud”, t. XXIV, 1925, s. 171).

[63] Chodzi zwłaszcza o podawanie zwierzętom gospodarskim pokarmów wigilijnych; B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy...*, s. 19.

[64] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 90–91 (1712).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

magia pogodowa oraz czary ochronne przed innymi czarownicami. Najczęstszym *maleficium* było zabieranie mleka. W kradzieży pomagały magiczne metamorfozy. Czarownice zamieniały się w kotki i w tej postaci wdrapywały się po tylnych nogach krów do wymion i ssały je[65]. Stąd między innymi ataki na te zwierzęta. Z protokołu Katarzyny Wojciechowej, komornicy z Nieborzyna wynika np. że gdy tylko parobek zobaczył w stodole kotkę, uderzył ją widłami tak, że spadła ze słupa. Upewniło go zaś w przekonaniu, że w istocie zaatakował czarownicę, gdy nazajutrz Katarzyna źle wyglądała. Zdarzało się również, że czarownice przyjmowały postać białych bądź „białoszyjnych" piesków. Koncept metamorfozy w psa był konsekwencją utrzymywania się wierzeń w diabły o psich głowach lub w psy się przemieniających[66].

Polskie czarownice, jak wszystkie czarownice słowiańskie, używały najczęściej magii (kontrmagii) sympatycznej[67]. Stosowały środki raczej prymitywne. W magii miłosnej bardzo często używano np. wyłupionych oczu i serc gołębich, by zjednać sobie ukochaną/ukochanego. Dla poprawienia dochodów z wyszynku gotowano mrówki i wywarem tym kropiono karczmy, by klienci mrowili się w nich, jak mrówki w mrowiskach[68]. Wiedza ta była raczej powszechna, a roznosili ją wędrowcy. Anna Siecczyna o sposobach na poprawienie wyszynku dowiedziała się np. od dziadowej z podpoznańskiego Chwaliszewa[69].

Wiele emocji wzbudzały czary miłosne. Za dowód niech posłuży, rozpatrywana przez poznański sąd, sprawa Pawła z Kostrzynia (1607), który wzbudził podejrzenie tym, że będąc człowiekiem młodym, ożenił się ze starszą, powszechnie podejrzewaną o czary bigamistką, Jadwigą

[65] B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy...*, s. 52–53 (1613). Podobne wierzenie opisano w AP Poznań, Akta m. Opalenica, sygn. I/5, k. 18.

[66] O czarcie takim zeznawała np. opalenicka czarownica Marusza Staszkowa, która powiedziała, iż przyszedł do niej piesek, „który się [...] uczyni<e>ł człowiekiem i [...] kazał żeby [...] Kasperkowi złość uczyni<e>ła" (AP Poznań, Akta m. Opalenica, sygn. I/5, k. 17), ale wierzenia tego rodzaju funkcjonowały w całej Koronie, Ukrainy nie wyłączając.

[67] Szerzej o magii sympatycznej zob. J.G. Frazer, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1969.

[68] Np. AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/639, k. 23. Dla podobnych celów brano też w niedzielę piasek sprzed kościołów, by ludzie tak się tłoczyli w karczmach, jak się w niedzielę ku Eucharystii zwracają w trakcie podniesienia.

[69] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/639, k. 22v.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Usczką. Jadwiga zdawała sobie sprawę, że na zebraniach ludzie zbierają pieniądze, by ją osądzić[70], namówiła więc chłopaka, by uciekli razem, ale ostatecznie trafili przed sąd[71]. Rzadko na kartach ksiąg sądowych opisywano czary oddziałujące na miłość homoseksualną. Praktyk takich miała się dopuścić niejaka Lenkowa, która trzykrotnie obmyła ziołami wyrostka Stanisława Skrzypczyka, przez co jego pan, Mikołaj Turkowiecki, wielce go sobie umiłował. Turkowieckiemu popsuło się wówczas pożycie z żoną i nie mógł patrzeć na teściową. Żądał więc cofnięcia czarów, by znów mógł mieszkać bez chłopaka (1608)[72].

Niemałą grupę oskarżonych stanowiły znachorki i zielarki. Ich sytuację pogarszał jednak fakt, że niekiedy publicznie wypowiadały się o przyczynach chorób[73]. Zielarki leczyły nie tylko choroby. Przede wszystkim zbierały zioła i sprzedawały je w aptekach. Z powodu bliskiej współpracy zielarek i aptekarzy ci ostatni również bywali posądzani o czary. W Grodzisku Wielkopolskim aptekarce postawiono np. zarzut, że robi różne proszki i wydaje je czarownicom[74]. Zielarki utrzymywały natomiast, że ich wiedza o ziołach jest udziałem bardzo wielu kobiet i że zielarstwo nie ma nic wspólnego z czarami[75].

O zarobkach kobiet oskarżanych o czary wiemy niewiele, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę ich specjalizacje magiczne. Najwcześniejsza wzmianka o opłatach, jakie uiszczali klienci czarownic, pochodzi z Krakowa (1564) – Jadwiga Cyganka z Dupczyc brała za swoje usługi po 30–60 groszy. Nieco więcej wiadomo o stawkach poznańskich. W roku 1559 Anna Sieczczyna za wróżenie i praktyki znachorskie otrzymywała przeciętnie po 3–4 grosze, ale gdy w tym samym roku proszono o pomoc

[70] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/664, k. 18, por. B.P. Levack, *Czarownica...*, s. 289.

[71] Przypadków tego rodzaju jest więcej. Do zaczarowania parobka przyznała się np. Anna Bednarka z Chwaliszewa (1616). Skłoniła chłopaka do ślubu, ale odszedł od niej. Zamawiała go więc, by do niej wracał i dawał jej po kilka groszy. W złości chciała go nawet oślepić, ale nie znała takich czarów. AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/641, k. 84 (1616). Malownicza sprawa o czary miłosne pojawiła się również w podkrakowskim Kazimierzu w 1624 r., AP Kraków, Archiwum m. Kazimierza, sygn. K. 267, k. 206–211.

[72] AP Lublin, Ks. grodzkie grabowieckie, relationes, sygn. 77, k. 415––416.

[73] Zob. np. B. Baranowski, *Kultura ludowa...*, s. 218.

[74] AGAD, Biblioteka Baworowskich, sygn. 252, k. 9v (1707).

[75] O etnomedycynie zob. D. Penkala-Gawęcka, *Antropologia medyczna i etnomedycyna*, „Lud", t. 67, 1983, s. 9–37.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

zdrowotną za 3 grosze niejaką Maciejewą, ta nawet nie pofatygowała się[76]. Wskazywałoby to poniekąd na istnienie rynku usług znachorskich, choć mało mamy danych, by wnioskować o nim coś więcej. Znane i doświadczone zielarki żądały jednak niewątpliwie więcej za swe porady i specyfiki. Niekiedy czarowano, dokonując wymiany w barterze – Katarzyna z Iłowca psuła w Poznaniu piwo za miarkę mąki (1567)[77]. Podobnie liczono się w Bieczu – tamtejsi rajcy posłali wróżce pieprzu i imbiru za 10 groszy (1600)[78]. W roku 1624 padł swoisty rekord. Służąca, Zofia ze Skalbimierza, wyłudziła od naiwnego młodzieńca aż 333 floreny. W Lublinie Zofia Filipowiczowa oferowała swoje usługi za kilka florenów (1640), a Zofia Baranowa sprzedawała żądła wężowe po 60 groszy za sztukę (1643). Niemal dwadzieścia lat później w Krakowie Agnieszka Gubalina żądała nawet po 10 złotych polskich (1661)[79].

W świecie, w którym czarownice stanowiły realne zagrożenie, konieczne były zabezpieczenia przed nimi. Chętnie sięgano po tradycyjne, sprawdzone od wieków środki. Starodawnym sposobem obrony przed złymi mocami było pismo. Dlatego łamiący nakazy hierarchii kościelnej egzorcyści, wędrowni księża i kramarze handlowali karteczkami z pierwszymi wersami Ewangelii św. Jana. Jeśli zaś ktoś odczuwał zagrożenie ze strony czarownic, mógł u nich zakupić specjalny interdykt. Dokumenty tego rodzaju to dziś białe kruki, ponieważ nie wszywano ich zwykle w poszyty ksiąg. Znam jeden tego rodzaju dokument (oryginał), zachowany w materiałach zebranych przez Szczęsnego Morawskiego, z roku 1682:

Interdykt przeciwko czartom

+ Zaklinam was czarownice i czarowniki mocą Trójcy Przenajświętszej. + Zaklinam was przez śmierć, którą Jezus Chrustus podjął na drzewie krzyża świętego dla zbawienia naszego. + Zaklinam was przez okrutne rany Zbawiciela naszego na krzyżu wiszącego dla zbawienia naszego. + Zaklinam was

[76] Akta m. Poznania, sygn. I/639, k. 23 (1559). Na ogół w Poznaniu za jedną usługę otrzymywało się przeciętnie od 1 do 5 groszy lub niedużą gratyfikację w naturze. A. Karpiński, *Prostytutki, złodziejki, czarownice. Z badań nad kobiecą przestępczością w Poznaniu w drugiej połowie XVI i w XVII wieku*, „Kronika Miasta Poznania", 1–2 (1993), s. 122.

[77] Akta m. Poznania, sygn. I/639, k. 43v (1567). W pobliskim Kaliszu w 1593 roku zagrodniczka Parwitka zeznała, że odczyniała mszyce w piwie odpłatnie, niestety nie podała stawki. B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy...*, s. 30.

[78] F. Bujak, op. cit., s. 55.

[79] Zob. A. Karpiński, *Kobieta w mieście polskim w drugiej połowie XVI i w XVII wieku*, Warszawa 1995, s. 323–324.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

przez pot krwawy, który wylał w ogrójcu modlący się Bogu Ojcu dla zbawienia naszego. + Zaklinam was przez sied[e]m boleści Panny Maryi, które miała, kiedy syna swego, Jezusa Chrystusa Pana naszego na górce Kalwaryi idącego widziała. + Zaklinam was przez boleść i żałość Najświętszej Panny Maryi, kiedy swego ciało przenajświętsze z krzyża zdjęte piastowała. + Zaklinam was przez wniebowstąpienie Jezusa Chrystusa. Zaklinam przez wniebowzięcie Panny Maryi. Zaklinam was przez wszystkich świętych cherubinów i serafinów, którzy nieprzestannym głosem śpiewają: Święty, Święty, Święty Pan Bóg zastępów, pełne są niebiosa i ziemia chwały Jego. Zbawco nasz na wysokości, odpądź od nas czartowskie złości. + Zaklinam was mocą i przez modlitwy świętych patriarchów i proroków i przez przyczynę świętych apostołów. + Zaklinam was przez męczeństwo świętych męczenników. Na ostatek przez świętych wyznawców wiary świętej. + Zaklinam was przez czystość świętych panienek. Zaklinam was + czarci przeklęci i ciebie Lucyperze, abyś zakazał czartom w piekle, żeby nie dopomagali czarownikom i czarownicom czarować, poprzysięgam was na Sąd Pański sprawiedliwy, przez tegoż sprawiedliwego sędziego Jezusa Chrystusa, abyście się nie ważyli przeszkadzać na zdrowiu moim i na wszystkich rzeczach, które nam polecona od Pana Boga, Zbawiciela, Jezusa Chrystusa naszego. + Jezus + Mary[j]a + Józef.
Kto tę kartę w domu chować będzie, żadnej czarownicy, ani czarów niech się nie boi, i tę kartę trzeba dać kapłanowi, aby poświęcił, i miał pod kielichem podczas mszy ś[więtej], której słuchać na tę intencją. Tę kartę przywiózł JM Pan Zamoyski z Rzymu do Najświętszej Panny Studzieńskiej, pielgrzymując z pieczęcią i podpisem Ojca Świętego, roku 1682 dnia 24 maja. A kto by drugiemu tej karty nie objawił, ani do przeczytania nie podał, taki w klątwie zostaje. A kto zaś objawi i drugich nauczy dostępuje odpustu zupełnego lat dwadzieścia[80].

Interdykt przeciw czartom i czarownicom jest dokumentem *par excellence* magicznym, choć odwołuje się do mocy Boga Ojca i Jezusa. Jako skuteczną metodę radzenia sobie z czarownicami zaleca przecież zaklinanie czarownic i diabłów w imię Boże oraz stosowanie przeciw nim rekwizytów (interdyktu), nabierających rzeczywistych mocy po odprawieniu określonego rytuału (poświęcenie karty przez kapłana oraz trzymanie jej przez niego pod kielichem w trakcie mszy świętej). Jedno-

[80] BO, rkps 4465/1, k. 5. (Dokument ogłosił drukiem R. Kaleta, *Sensacje z dawnych lat*, wyszukał..., Wrocław–Warszawa–Kraków 1974, s. 53–54.) O wierze w *sacrum* pisma zob. E. Potkowski, *Książka, pismo i diabeł w średniowieczu*, w: *Ludzie – Kościół – Wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, Warszawa 2001, s. 335–345.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

cześnie widać, że autor interdyktu dba o poszerzenie grona nabywców kart o podobnym charakterze, wykorzystując mechanizmy psychologiczne, znane z tzw. łańcuszków szczęścia. O ile pobudką nabywania tego rodzaju dokumentów był nieodmiennie strach przed czarami, o tyle motywem sprzedaży była przede wszystkim chęć zysku i możliwość żerowania na naiwności prostych i niewykształconych ludzi.

Diabeł

Wizerunek diabła w zeznaniach czarownic nie jest jednorodny i pod terminem tym mogły się kryć najróżniejsze stwory. Istniało kilka typów diabłów i utrzymywały się jeszcze wierzenia w słowiańskie licha. Na kartach protokołów spotyka się najczęściej diabły polskie i niemieckie. Pojawiają się również zwykłe chowańce, duchy i diabelskie skrzaty, które omówię osobno. Nie podzielam opinii Bohdana Baranowskiego, że w zeznaniach czarownic typem dominującym jest diabeł szlachecki. Bezsprzecznie najczęściej pojawiają się w nich diabły polskie, ale nie szlacheckie – większość czarownic pospolitowała się z prostymi diabłami chłopskimi. Niewiele ustępowały im popularnością diabły niemieckie. Rzadziej pojawiały się diabły francuskie. Główną cechą, która odróżniała je od polskich pobratymców, był strój. Ich cechy charakteru i sposób zachowania były łudząco podobne.

Diabły nieczęsto występują w szesnastowiecznych procesach, a w najdawniejszych w ogóle nie są wzmiankowane. To konsekwencja słabej znajomości zbiorczej koncepcji czarów, w której postać diabła odgrywała poważną rolę – w szesnastowiecznych inwentarzach mieszczańskich *Malleus maleficarum* nieczęsto pojawia się[81]. Diabły były jednak dla ówczesnych bytami bardzo realnymi, na co wskazuje ówczesny dramat i literatura sowizdrzalska. W przestrzeni scenicznej teatru izbowego diabły, w przeciwieństwie do aniołów, nie były postaciami fakultatywnymi. Pojawiające się nagle czarty to zawsze frapujące objawienie się

[81] Np. A. Benis, *Materiały do historii drukarstwa i księgarstwa w Polsce*, „Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce", t. VII, Kraków 1892, s. 209.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

bóstwa – choćby małego i złego[82]. Ich harce i bieganina były atrakcyjnym i pożądanym elementem inscenizacyjnym, dlatego stale pojawiają się w misteriach, moralitetach, intermediach czy komedii sowizdrzalskiej.

Nie inaczej było w przypadku *Historii o chwalebnym zmartwychwstaniu Pańskim* (1580–1582)*,* dramatu o wyjątkowej trwałości, który na scenach staropolskich wystawiany był przez 200 lat i kształtował wyobraźnię pokoleń. Najefektowniejsza z punktu widzenia techniki realizacyjnej jest scena piekielna. Diabły są bardzo zapobiegliwe o swoje gospodarstwo i nie przebierają w słowach – o Jezusie mówią, że jest rozbójnikiem. Są poirytowane, ponieważ przerwał im spokojne wielkanocne świętowanie[83]. Postać uwijającego się za swymi interesami czarta pojawia się w wielu mniej popularnych szesnastowiecznych dramatach, wyznaniowych dramatów polemicznych nie wyłączając, czego przykładem jest *Kupiec to jest ks[z]tałt i podobieństwo Sądu Bożego Ostatecznego* autorstwa Mikołaja Reja (1549)[84]. Motyw sądu oraz znajomość najważniejszych zasad prawa kanonicznego wśród nieuczonej ludności upowszechniała literatura z nurtu *Processus Sathanae,* który w Polsce pojawił się dopiero w XVI wieku.

Postępek prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu (1570), podobnie jak średniowieczne pierwowzory zachodnie, ukazuje diabły, które wysuwają roszczenia do panowania nad światem. Uwzględnia szeroko miejscowe zabobony i przesądy, wskazując jednocześnie na istniejącą w diabelskim świecie hierarchię i specjalizację. Przyczyn zbytniego rozprzestrzenienia się rodzaju diabelskiego na ziemi, zwłaszcza w Niemczech, upatruje w pladze złorzeczenia. Lucyper mówi wprost: „bo tysiącami nas mianują, mówiąc: Tyffel Tauzent"[85]. Diabły o wąskich specjalizacjach nietrudno spotkać również w późniejszym *Sejmie piekielnym* (1622). Galeria diabłów oparta jest oczywiście na klasycznych wzorcach biblijnych, stąd obecność piekielnej elity, Belzebuba, Lewiatana i Lucypera. Głos zabiera także diabeł babski, karczemny, ruski czy heretycki. Pojawiają się czarty, które nasyłają słoty i niepogody. Diabły twierdzą, że ludzie wzywają je przy niemal każdej czynności. Zmęczony Lewiatan trochę się nawet żali, że ustawiczne połajanki, plotki i prze-

[82] J. Lewański, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce*, Warszawa 1981, s. 372–375.

[83] Ibidem, s. 150–151.

[84] Zob. ibidem, s. 259–267.

[85] *Postępek prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu (1570)*, wyd. A. Benis, Kraków 1892, s. 95.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

kleństwa sprawiają, iż stale biega między ludźmi[86]. Wzywane diabły nie próżnują i nikt nie jest przed nimi wystarczająco zabezpieczony – mogą wejść w księdza i spokojnego dotychczas, od lat znanego sąsiada. Najchętniej przebywają na Mazowszu, wśród zapalczywych Mazurów. Wszystko to jednak fraszka – żaden Mazur nie dorówna niewieście. Stąd kąśliwa uwaga:

> Kiedy by niewiasty w mocy swojej piekło miały,
> Za tydzień by wszystkie diabły na lud wystrzelały.
> Jeszcze druga nie dorośnie, bestyjeczka niska,
> Jak się rozgniewa na kogo, to nań diabły ciska.
> Pacierza druga nie umie, ani się przeżegnać,
> A już umie egzorcyzmy, jako diabły wegnać.
> By go tak umiał wypędzić, jako umie wsadzić [...]
> I te, co po ziemi łażą, malusieńkie dzieci,
> Umieją już sobie łajać: O Baboł w cię wleci[87].

Wątek diabła i czarów był niezwykle popularny w literaturze mieszczańskiej pierwszej połowy XVII wieku. Diabły i oszuści podszywający się pod astrologów, czarowników i inne podejrzane postaci stale pojawiają się w druczkach sowizdrzałów i rybałtów[88]. Dworuje się z nich na potęgę, przypisując jednocześnie najrozmaitsze przewinienia. Być może jednym z buforów bezpieczeństwa dla czarownic była ludowa kultura śmiechu. Zjawisko to wymaga jednak jeszcze badań na gruncie polskim i przedwcześnie dziś wyrokować o zależnościach między zanikaniem ludowej kultury śmiechu a nasilaniem się prześladowań czarownic w Koronie.

Diabły literackie protestują przeciw powszechnemu zrzucaniu na nie słabości charakteru. Nie inaczej postępuje bohater utrzymanego w platońskiej konwencji dialogu *Demon Socratis* (wyd. 1624). Uwięziony Złodziej stara się zrzucić na diabła winę za swe występki, twierdząc, że czynił wszystko za jego podszeptem. Czart nie może znieść tej jawnej niesprawiedliwości i zaczepnie pyta: „A tobie co diabeł winien? [...] kiedy który z nas rozmawiał z tobą i do kradzieży cię przywodził. [...] jakoż to miał czart wniść w twoję głowę i radzić tobie abo na to, abo na owo?" Złodziej broni się: „powiadają ludzie, kiedy sie owo czego

[86] *Sejm piekielny*..., s. 35.

[87] Ibidem, s. 41–42.

[88] Np. *Peregrynacja dziadowska* (1612), *Komedia rybałtowska nowa* (1615), *Dziewosłąb dworski* (1620), *Mięsopust abo tragicomawedia na dni miesopustne* (1622).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

[człowiekowi] zachce, iż to czart napomyka [...] ale [...] ku złemu". Zdumiony Czart nie dowierza temu, co słyszy. Jak echo powtarza: „To my ludziom podobno za uchem szepcemy, żeby źle czynili?"[89] Abstrahując od filozoficznej wymowy utworu, *Demon Socratis* wyraziście przedstawia dwa sposoby patrzenia na świat. O ile Złodziej jest przekonany o realnej możliwości mieszania się Czarta w świat rzeczywisty, o tyle diabeł jest racjonalistą i uznaje za niemożliwą swoją cielesną ingerencję w świat ludzi. Z uporem powtarza, że jest duchem i nic mu do decyzji podejmowanych przez ludzi. Oczywista wydaje się sugestia autora, że diabeł został wymyślony po to, by zrzucać na niego winy, którymi nie chce się obciążać własnego sumienia.

Osób zdystansowanych wobec problemu czarów, jak Łukasz Górnicki, od początku XVII wieku stale w Polsce ubywało. Wtargnięcia diabła rejestrowano nawet w domach senatorskich. Jan Ostroróg zaświadczał np., że jego chory syn prosił spowiednika, by czuwający w jego pokoju służący-arianin opuścił pomieszczenie, ponieważ diabeł siadł na jego głowie i przeszkadza mu się modlić (1607)[90]. O zagrożeniu ze strony szatana przypominała wiernym literatura kościelna. Jeszcze w połowie XVIII wieku utrwalała przekonanie, że wokół łoża umierającego toczy się bój między diabłami i aniołami o duszę żegnającego się z życiem i ostrzegała przed okrucieństwem mąk zadawanych przez diabły w czyśćcu i piekle. Przekonywała jednak jednocześnie, że ludzie zbyt łatwowiernie dają wiarę omamom i zwidom, które poczytują za dusze zmarłych[91].

Portret diabła z procesów czarownic z XVII–XVIII wieku w większym stopniu nawiązuje do wulgarnej i brutalnej maski, jaką przybrał na Zachodzie w wieku XV, który uznaje się jednocześnie za apogeum i okres dekadencji wątków diabelskich w sztuce[92]. Atmosfera wszechobecności

[89] Ł. Górnicki, *Demon Socratis*, w: idem, *Pisma*, t. 2, Warszawa 1961, s. 534–536.

[90] *Materiały do dziejów rolnictwa w Polsce w XVI i XVII wieku poprzedzone wiadomością o życiu i pismach Jana Ostroroga wojewody poznańskiego*, wyd. W. Chomętowski, Warszawa 1876, s. 38. Por. przypadek nawiedzenia domu szlachcica-ewangelika przez złego ducha. W. Bruchnalski, *Diabeł w Okszy 1649 roku*, „Lud", t. VII, 1901, s. 146–150.

[91] Zob. np. M. Roa, *Czyściec albo stan dusz w czyśćcu zostających...*, Lwów 1751, s. 294.

[92] R. Villeneuve, *Le diable dans l'Art. Essai d'iconographie comparée à propos des rapports entre l'Art et le Satanisme*, Paris 1957, s. 59–61.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



79 Diabeł

diabła mogła być tym bardziej dotkliwa, że o ile Bóg był jednością, o tyle diabeł stanowił legion nie do ogarnienia[93]. Wzmaganiu się wiary w złe moce sprzyjała sztuka sakralna i widowiska o treści religijnej

[93] G. Bazin, *The Devil in Art*, w: *Satan*, red. B. de Jesus-Marie, London 1951, s. 351.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

(szopki, jasełka). Oba te elementy silnie oddziaływały na wyobraźnię prostego ludu i dokonywały przewartościowań w sferze wierzeń ludowych, wciągając postaci półdemoniczne do kręgu istot diabelskich[94]. Jednak w Polsce diabeł w późnym średniowieczu przybrał raczej maskę słabego i komicznego[95]. Nie wzbudzał powszechnego strachu aż do czasów, kiedy dokonała się gruntowniejsza chrystianizacja prostego ludu. Oblicze diabła diametralnie zmieniła druga fala trydentynizacji Kościoła polskiego, która przypada na przełom XVII i XVIII wieku. Dopiero wówczas polskie czarty i słowiańskie licha nabrały prawdziwie diabolicznych rysów. Przerysowany i groźny obraz diabła wśród szerokich rzesz społeczeństwa utrwalały przede wszystkim misje ludowe, które chętnie wykorzystywały strach jako narzędzie perswazji.

Problemem zasadniczym nie byłaby zatem nierealność figury diabła – wiara w diabła i złe duchy w dobie nowożytnej była powszechna. Chodziłoby raczej o zmianę jego wizerunku w społeczeństwie. Gruntowniejsza katechizacja sprawiła, że znane od dawna ze swych dziwnych i tajemniczych umiejętności niewiasty nabrały diabolicznych rysów. Pogłębiona katechizacja i ewangelizacja społeczeństwa sprawiła również, że ideał chrześcijanina w jeszcze większym stopniu niż dotychczas stał się wyznacznikiem bycia dobrym członkiem wspólnoty lokalnej. Wdrażanie ideałów chrześcijańskich w życie wymagało jednak posiadania przynajmniej podstawowego zasobu wiedzy o doktrynie katolickiej i o tym, czym jest grzech. Wiedza z tego zakresu była niezbędna do trafnego zidentyfikowania czarownicy spiskującej z szatanem.

Diabły z procesów czarownic to kolorowa i pstra kompania i u swoich chlebodawczyń raczej nie wywoływały strachu – Magdalena Ruskowa z Nowego zeznała wprost, „że się czarta nie bała”[96]. Nosiły się na czerwono, zielono, niebiesko, ale zdarzały się też szare, białe i czarne. Te, postawione w hierarchii wyżej, odziane były w polski strój szlachecki, bywały nawet wojewodzicami i marszałkami[97]. Biedniejsze musiały się zwykle zadowolić strojem chłopskim – często wyobrażano sobie czarta w postaci parobka. W ten nurt zeznań wpisuje się Elżbieta Brodna. W roku 1665 zeznaje, że sześć lat wcześniej przyszedł do niej diabeł

[94] L.J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987, s. 16–17.

[95] A. Fischer, *Diabeł w wierzeniach ludu polskiego*, w: *Studia staropolskie. Księga ku czci Aleksandra Brücknera*, Kraków 1928, s. 209.

[96] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 58.

[97] K. Kaczmarczyk, *Ze starych aktów. Proces o czary w Bochni 1679 r.*, „Lud”, t. XVI, 1910, s. 50.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Jasiek w ludzkiej postaci, który służył jej za parobka i obcował z nią[98]. Podobnie jak większość elementów zbiorczej koncepcji czarów, motyw cyrografu późno, bo dopiero w drugiej połowie XVII wieku, pojawia się w zeznaniach czarownic i najczęściej można się nań natknąć w Wielkopolsce i Prusach Królewskich[99]. Jego oprawa jest raczej tradycyjna – diabeł puszcza pazurem krew z palca czarownicy, która podpisuje z nim pakt. Późno pojawiają się również wzmianki o słynnym znamieniu czarownic. W roku 1692 Zofia Roszna zeznała np., że diabeł dał jej „znaki cerografa na c[i]ele pazurem", drapiąc ją aż do krwi[100]. Dwa lata później na ciele Anny Drozińskiej zaobserwowano zaś znak w kształcie podkowy[101].

W wyobrażeniach ludowych Polaków diabeł najczęściej był mężczyzną – rzadkie są u nas wzmianki o diablicach. Najwięcej zeznań o diabłach płci żeńskiej pochodzi z Prus Królewskich i Wielkopolski, gdzie zbiorcza koncepcja czarów była najpełniej rozwinięta. W roku 1670 Jan Pohlman zeznał np. w braniewskim sądzie, że ze swoim diabłem Michałem zna się od 50 lat i że do spółkowania przybiera on kobiecą postać[102]. Niemal w tym samym czasie, w 1669 roku sabatowy muzykant z Poznania zeznał, że jego diabeł obiecał mu do cielesnego obcowania pannę[103].

Oskarżony z Nowego zeznał zaś, że miał diablicę, z którą obcował. Najwyraźniej była do niego bardzo przywiązana, ponieważ chodziła z nim wszędzie, gdziekolwiek się udał[104]. Jan Kulbisch oświadczył zaś

[98] AGAD, Akta m. Praszki, sygn. 2, k. 77v (1665).

[99] Np. AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/643, k. 156–165 (1669); AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 69 (1704), k. 74 (1704), k. 115 (1719); AP Bydgoszcz, Akta m. Fordonu, sygn. 5, k. 14 (1679), 115 (1692), 158 (1697). Zdarzają się także wzmianki o cyrografach w Małopolsce czy Rusi Czerwonej. Np. K. Kaczmarczyk, op. cit., s. 46, 49; *Proces wytoczony w r. 1728 przeciw Kazimierzowi Kamińskiemu...*, s. 213–216.

[100] AP Bydgoszcz, Akta m. Fordonu, sygn. 5, k. 115.

[101] AP Bydgoszcz, Akta m. Fordonu, sygn. 5, k. 185 (1694). Por. zeznania czarownic kleczewskich: Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 208v, „Zeznała, że kozda musi mieć znak, ja oto mam brodawkę na plecach i Czekajka musi mieć, abo go to kożda [...] pokaże. [...] Znak ten na łopatce to mam od diabła". (1685); k. 113, Podobnie Reina Kowalka przyznała się, że diabeł zrobił jej znak na lewym boku, a potem posmarował się jej krwią (1693).

[102] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 125 (1670).

[103] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/643, k. 156.

[104] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 24–25 (1690); zob. też k. 101–107 (1714).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



80 Droga na sabat

w 1643 roku, że oprócz diabła Kaspra miał również diabła w postaci żeńskiej Łucję lub Cecylię[105]. Pewnej czarownicy z Kowalewa ukazywał się kilka lat później czart „jak mały słup", który w Grudziądzu napiwszy się grał i tańczył razem z innymi czartami na rynku[106] – to najprawdopodobniej jakaś odmiana skrzata. Ale spotyka się również diabły w postaci kozła, z bocianimi nogami lub z psią głową[107]. Bywało i tak, że niektóre

[105] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 128.

[106] AP Toruń, Akta m. Kowalewa, sygn. 6, k. 11 (1648).

[107] B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy...*, s. 44–53 (1613); K.P. Szkurłatowski, *Gdańskie procesy czarownic w XV–XVII w. na tle ówczesnych przemian religijnych*, w: *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, red. J. Iluk, D. Mariańska, Gdańsk–Koszalin 1997, s. 225 (1594); AP Bydgoszcz, akta m. Nowe, sygn. 131, k. 71 (1704).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



81 Czarownica i demon lecą na sabat

czarownice przez kilka pierwszych lat znajomości utrzymywały kontakt z jednym diabłem, który później odchodził, a na jego miejsce pojawiał się następny.

W ludowej wyobraźni księża i zakonnicy często obdarzeni byli tajemną mocą. Dlatego spotyka ich się także w opowieściach o sabatach. Jedna z braniewskich podsądnych zeznała, że gdy udała się na Łysą Górę, spotkała diabła, który wydał jej się jezuitą, lecz pomyślała sobie, iż jezuita samopas nie chodzi i więcej się ubiera (miał kaftan obdarty na grzbiecie). Oskarżona Katarzyna Musiałkowa z Pyzdr została opętana przez diabła w postaci mnicha[108]. Zaś na sabacie w Busku ślubów

[108] J. Rosenblatt, op. cit., s. 12 (1719).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

udzielał zły duch w postaci popa[109]. Dziwna była z naszego punktu widzenia pobożność czarownic, bo nie do końca rozróżniały one jej aspekt oficjalny i ludowy. Dlatego czarownica z Braniewa zeznała, że poddała się diabłu ze słowami na ustach: „Jeżeli Bóg chce" (1637)[110].

Stosunkom diabłów i czarownic wiele uwagi poświęcali sędziowie z Kleczewa. Oto opis oddania się szatanowi z 1624: „kiedy się podajemy szatanowi mówi<ę>my, weź mię tiey rasz[111] w swoję moc<z> już się tobie podaję a Pana Boga odstępuję"[112]. Dalej posunęła się w roku 1690 szewcowa Wojtkowa – wyznała, że ze swoim diabłem nie tylko piła, tańczyła i spółkowała, modliła się również do niego, kiedy przyszedł do niej, jak tylko wyrzekła się Boga i Maryi. Wojtkowa narzekała, że diabeł bił ją, kiedy się spowiadała i dlatego modliła się do niego słowami: „mój Jasienieczku święty", a on wówczas znikał i nie bił jej (1690)[113]. W podobnej konwencji utrzymane jest inne kleczewskie zeznanie z 1691 roku – zaślubiny z diabłem polegały na wyrzeczeniu się Boga, Maryi i wszystkich świętych oraz cielesnym z nim obcowaniu[114].

Stare i ubogie czarownice nie zasługiwały w oczach ogółu na eleganckich partnerów. W powszechnym mniemaniu ich diabły były stare i prostackie[115]. Nagminnie na zachodnich terenach Korony spotyka się diabły ubrane na modłę niemiecką lub francuską. Imiona najczęściej spotykane to: Jan, Stanisław (Stach), Kacper, Marcin, Maciej (Maciek), Józef (Józwa), Grzegorz, Matys, Rokita (Rokicki) czy Bartosz, a w Prusach Hans. Zdradzały je zwykle pewne znaki zewnętrzne – mogły mieć np. jedną dziurkę w nosie, nogi krowie, koźle, kurze czy bocianie. Niektóre czarownice konwersowały zaś z diabłami w postaci ptaka[116].

Nie zawsze jednak łatwo je było rozpoznać, czasem przypominały zwykłych ludzi. Dlatego rodzime diabły raczej nie wywoływały strachu wśród czarownic. Przeciwnie, bywają pocieszycielami, przyjaciółmi w biedzie i dają prezenty. Takiemu właśnie diabłu żalił się sabatowy

[109] L. Ilnicki, *Ogień piorunowy w Busku i Wilnie*, „Kresy" 1993, nr 14.

[110] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 127.

[111] Tj. teraz.

[112] Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 4v (1624).

[113] Ibidem, k.106 (1690).

[114] Ibidem, k.142v (1691).

[115] Np. Z. Lasocki, op. cit., s. 14 (1709); AP Poznań, Księgi kościańskie grodzkie, sygn. 122, k. 271–272 (1676).

[116] AP Bydgoszcz, Akta m. Fordonu, sygn. 5, k. 124 (1692); Ewa Czarownica „zeznała że z tym diabłem albo ptakiem rozmawiała".

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



82 Oddawanie czci szatanowi

muzykant z Poznania, Wawrzyniec, że mu matkę aresztowano. Mała Dritte z braniewskiego szpitala dostała zaś od swojego diabła korzenie w kształcie ludzkich rąk, które później dała kilku mieszczanom, a które posiadały magiczną moc[117]. Okrutnych rysów diabły nabierały wraz z postępowaniem tortur, gdy skatowane czarownice starały się zrzucić na nie wszelką winę za stawiane im zarzuty. Bywało jednak, że diabeł był rozsierdzony nieposłuszeństwem czarownic, które choć zawarły z nim pakt, nie chciały wywiązywać się z umowy. Zamiast obiecywanego dobrobytu czarownice cierpiały wówczas nędzę. Inne były okradane i objadane z żywności, ponieważ ich diabły były ubogie.

Protokoły zeznań z 2. połowy XVII i XVIII wieku obfitują w opowieści o kontaktach z diabłem, zwłaszcza o pierwszym spotkaniu. Nietrudno było się z nim zetknąć – wystarczyło przeklinać w samotności. W Nowem np. Marta Stępkowa zeznała, że kiedy po kłótni z mężem została w domu sama i strasznie klęła, podszedł do niej diabeł, pogłaskał po głowie i pocałował. Wówczas nie zwlekając długo oddała mu się, gdy tylko wyjawił swe imię (1706)[118]. Podobnie rozpoczęła się znajomość z diabłem zeznającej przed opalenickim sądem Maruszy Staszkowej. Kiedy przyszedł do niej, zapytała: „Ktoś ty jest? A on odpowiedział: Jez-

[117] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 126v (1637).
[118] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 77–78 (1706).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

dem (!) Szatan Trzciński" (1652)[119]. Staszkowa odmawiała początkowo spółkowania i tłumaczyła, że jest mężatką, ale czart obiecał jej, że mąż o niczym się nie dowie i będzie się dobrze miała, byle tylko wyrzekła się Boga i Najświętszej Marii Panny, więc oddała mu się. Diabła można było również wywoływać, żądając pieniędzy, ale takie zachowania wyśmiewały nawet czarty[120].

Znajomość mogła zacząć się bardzo niewinnie. W roku 1675 kucharka podczaszego kujawskiego, Ludwika Zakrzewskiego, zeznała przed fordońskim sądem mieszanym, że diabeł przyszedł do kuchni po prostu pożartować[121]. Czarownica z Nowego zeznała zaś, że dostała Janka Czarta od niejakiej Olejniczki, kiedy się z nią pokłóciła[122]. Takie znajomości mogły niekiedy trwać całe dziesięciolecia. Z zeznań braniewskich wynika jednak, że zdarzało się, iż początkowo czarownica oddawała się diabłu tylko na kilka lat, dopiero potem na całe życie[123].

Niektóre diabły wpraszały się na siłę do domu i czarownice niechętnie je witały. Np. Jadwiga Michałka zeznała przed sądem nowskim, że kiedy diabeł przyszedł do niej po raz pierwszy, zdenerwował ją, ponieważ najpierw pogardził skromnym poczęstunkiem, a potem zażyczył sobie, by dała mu ognia do fajki lub tabaki. Gdy na koniec oznajmił: „Ja tu u ciebie będę [...] i tu u ciebie będę nocował", Michałka nie wytrzymała i kazała mężowi wygnać go kijem (1712)[124]. Diabeł zaprotestował – powiedział, że nie godzi się go bić, skoro sama mężem drzwi zatyka, gdy udaje się na sabat. Zdenerwowana miała później opowiedzieć o wszystkim synowi, który zadeklarował, że gdyby był wtedy w domu, to tak by czarta zbił, ażby się w smołę rozlał. Diabeł nie dał jej jednak spokoju. Po trzech latach, kiedy wreszcie udało mu się namówić Michałkę do odprzysiężenia się Boga i Maryi, przyszedł, obłapił ją i rzekł „Jużeś teraz moja". Diabeł mógł też podejść do idącej drogą czarownicy w ogóle nie przyzywany i zaproponować jej wspólne pożycie w zamian za cyrograf.

[119] AP Poznań, Akta m. Opalenica, sygn. I/5, k. 17 (1652), diabeł Trzciński pojawia się również w Kleczewie w 1699 roku, Biblioteka PTPN, rkps 895, k. 64.

[120] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 127v (1639).

[121] AP Bydgoszcz, Akta m. Fordonu, sygn. 5, k. 1.

[122] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 23.

[123] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 125 (1670).

[124] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 90 (1712).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



83 Kobieta opiera się atakującemu ją diabłu

Diabła można też było sobie odstąpić w potrzebie[125] lub kupić, a ceny nie były wygórowane. W Chojnicach w roku 1623 oskarżony wyznał, że złego ducha o imieniu Barbara, z którym później obcował, kupił za grosz. Przed tym samym sądem w roku 1691 Małgorzata Kwasigroszka oświadczyła zaś, że „w pół korcu gruszków dwóch czartów imieniem Jerzy i Stacha dostała, za którego [...] pół stofa miodu i pół funta wosku dała"[126]. Diabły pokazały jej się po czterech dniach, żądając jedzenia i roboty. Gorszy był Stach, „bo zawsze od niej potrzebował robotę". Kwestia nie była bagatelna, ponieważ „bezrobotny" czart mógł w gniewie uszkodzić dom i inwentarz żywy czarownicy. Z drugiej strony, czarownice opowiadały, że diabeł zmuszał je do krzywdzenia innych i że starały mu się oprzeć. Wolały raczej zesłać chorobę lub śmierć na własne zwierzęta gospodarskie lub rodzinę niż na sąsiadów. Liczne są także zeznania, w których czarownice twierdzą, iż zadają ludziom diabły, podsypując ich tajemniczymi proszkami. Np. w Płońsku Katarzyna Szynczewska przyznała się, że z niejaką Kozaczką „zadały czterdzieści piekielników" pani Lasockiej, nasypawszy do piwa proszków. Zjedzenie diabła lub pokuśnika wsadzonego w kurczę mogło również wywołać nie lada konsekwencje; mogło np. powodować myśli samobójcze[127].

[125] Ibidem, k. 58 (1701).
[126] AP Bydgoszcz, Akta m. Chojnice, sygn. 136, k. 81 (1691).
[127] AGAD, Biblioteka Baworowskich, sygn. 252, k. 10v (1707).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Diabły kupowano, ponieważ wierzono, że mogą pomagać w codziennych pracach, np. w prowadzeniu wyszynku[128]. Mogły też okradać sąsiadów z różnych dóbr, a pieniądze za sprzedane zboże lub inne towary oddawać swoim gospodyniom. Niekiedy jednak diabły okradały same czarownice i właśnie temu przypisywano ich nędzę[129]. Jedna z braniewskich podsądnych, której diabeł ukazał się w postaci znajomego owczarza, zeznała zaś, że kiedy żądała od niego pieniędzy, wyjaśnił jej, iż jest sługą innych diabłów i choć musi ich obsługiwać, nie dostaje za to pieniędzy[130]. Czarownica z Grodziska Wielkopolskiego żaliła się, że diabeł obiecywał jej pieniądze, ale zełgał[131]. Marianna Rogalska z Nowego zeznała zaś, że to ona utrzymywała diabła, który zawsze domagał się od niej jedzenia. Niebezpiecznie było takim życzeniom odmawiać – rozsierdzony diabeł mógł nawet zniszczyć piec chlebowy.

Na przełomie XVII i XVIII wieku w protokołach zeznań czarownic pojawiają się drobiazgowe opisy działań diabłów. Według wierzeń diabły towarzyszyły czarownicom do ostatnich chwil życia. Miały im pomagać i cierpieć za nie męki, chowając się w ich włosach lub pod paznokciami. Niektóre ostrzegały nawet swoje czarownice przed rychłym końcem. W Nowem w roku 1704 Marianna Rogalska zeznała np., że kiedy ludzie biegli pławić niejaką Lesną, czart stanął przy drodze w postaci mężczyzny i zapowiedział: „Będziesz i ty pływać". Kiedy później Rogalską prowadzono na pławienie, diabeł obiecywał, że będzie ją podtapiał, ale z obietnicy nic sobie nie robił, bo pływała, podczas gdy on siedział na brzegu. Nie przeszkodziło mu to jednak zapewniać jej, kiedy wieziono ją z jeziora na tortury, że będzie za nią cierpiał w ich trakcie, ale po pierwszych torturach uciekł[132]. Wystraszony biegiem wypadków i w poszarpanych szatach diabeł Gertrudy Śmiechowej przyszedł do niej do więzienia cały blady i nerwowo pytał, dlaczego właściwie wsadzono ją do więzienia[133]. Nie wszystkie diabły wykazywały tak wiele troski o czarownice. Żegnający się w izbie tortur z Ewą Świątkowską czart rzucił na pożegnanie tylko: „jebał cię pies"[134].

[128] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 106 (1714).
[129] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 125 (1670).
[130] Ibidem, k. 128 (1642).
[131] AGAD, Biblioteka Baworowskich, sygn. 252, k. 8 (1707).
[132] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 69 i nn.
[133] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 75 (1704).
[134] Ibidem, k. 88 (1709).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Obecność diabła była bardzo niewskazana w trakcie przesłuchań – diabły nie tylko ukrywały się w ciałach czarownic, zwłaszcza we włosach, przede wszystkim podsuwały im odpowiedzi na pytania stawiane przez sędziów. Dlatego stosowano najróżniejsze środki neutralizujące ich wpływ na kształt zeznań – jednej z braniewskich podsądnych kat podał np. napój z wody święconej i innych leków, który wypiła ze smakiem (1670)[135]. Tego rodzaju zabezpieczenia nie były w mniemaniu ówczesnych bezzasadne – oskarżona w Lublinie w roku 1678, Anna Swedycka, zeznała np., że nasłała diabła na miejscowego wójta, by ten przestał ją dręczyć. Czart sprawił się znakomicie – udusił go na ratuszu w izbie sądowej[136]. Nie każdego diabła łatwo było się pozbyć w myśl ówczesnych wierzeń – niektóre nie bały się znaku krzyża. Większość jednak obawiała się go, dlatego bywał skutecznym sposobem na oddalenie złych mocy. Użycie krzyża nie uchodziło jednak czarownicom bezkarnie – jedną z braniewskich oskarżonych diabeł obił dlatego, że oddaliła go od siebie znakiem krzyża świętego[137]. Z podobnych zapewne pobudek inna oskarżona z Braniewa pytała diabła, czy ma się spowiadać i komunikować. Jak się okazało, było mu to obojętne – odpowiedział, że go to nic nie obchodzi[138]. W Fordonie jednak diabeł obił Annę Jurkową za przyjmowanie komunii, mówiąc: „po coś ten kołaczek wzięła i kiedy Najświętszy Sakrament podnoszono to mi nie dał nań patrzeć, ale mi oczy zasłoniał i w ziemię mi patrzeć kazał"[139]. W Lublinie zaś diabły zniechęcały czarownice do spowiedzi[140]. Rzeczywistość przedstawiała się jednak bardziej prozaicznie.

Panowało powszechne przekonanie, że diabły duszą w więzieniu czarownice, ponieważ zdarzały się przypadki znajdowania w celach ich ciał ze skręconymi karkami. Przesłuchiwane potwierdzały funkcjonujący w społeczeństwie mit. Agnieszka Odrobina z Opalenicy zeznała

[135] Tego rodzaju zeznania są wcale liczne, np. AP Bydgoszcz, Akta m. Fordonu, sygn. 5, k. 14 (1679), „i dnia wczorajszego u mnie był, ale posze[d]ł ode mnie, iż to kropią święc<z>oną wodą".

[136] M. Dąbrowska-Zakrzewska, op. cit., s. 275 (1678).

[137] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 126 (1610).

[138] Ibidem, k. 123 v (1644?). Inne doświadczenia miała Regina Dorszewiczowa, która zeznała, że kiedy się spowiadała, to ją diabeł bił. AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 105 (1714). W okolicach Kalisza diabły bijały czarownice po spowiedzi. B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy...*, s. 44 (1613).

[139] AP Bydgoszcz, Akta m. Fordonu, sygn. 5, k. 104 (1695).

[140] M. Dąbrowska-Zakrzewska, op. cit., s. 239.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

np., że diabeł proponował jej uduszenie w celu skrócenia cierpień, nie zabił jej jednak, ponieważ zauważył na szyi dewocjonalia (1660)[141]. W rzeczywistości skryte zbrodnie popełniali strażnicy i ceklarze, którzy nocą, w odosobnieniu, dopuszczali się nieprzepisowych tortur. Część czarownic popełniała samobójstwa – w obawie przed torturami zwykle wieszały się. Zeznania tego rodzaju można spotkać w całej Koronie, np. w Lublinie, gdzie, gdy czarownica spała w więzieniu, usłyszała jakiś hałas, po czym coś jej zasłoniło oczy i rozkazało, aby się igłą zakłuła[142].

Diabły nie były kompanami, którym warto było ufać, choć zdarzały się i takie, które nie odstępowały swoich czarownic nawet w chorobie[143]. Jedna z nowskich czarownic zeznała np., że żądała próby wody, aby się oczyścić z zarzutów, ponieważ diabeł obiecał jej, że jej pomoże i podtopi ją[144]. Słowa jednak nie dotrzymał i kiedy ją pławiono, stał na górze i wyśmiewał się z niej. Czart odbijał sobie w ten sposób dawne upokorzenia – kiedy domagał się od niej roboty, ta kazała mu czerwie kopać, zamiast na kogoś nasłać[145]. Nie była to aktywność godna diabła. Dlatego Rokitka – diabeł oskarżonej w Fordonie Zofii Bojanki, prosił ją: „Zadaj mię komu" i obiecywał pieniądze (1679)[146]. Zeznania tego typu pojawiają się dość często, gdyż czarownice chciały swój występek umniejszyć w oczach sądu. Starając się wybielić, snuły barwne opowieści. Bydgoska czarownica, Czapczanka, usprawiedliwiała się, że wyrzekła się Boga i Najświętszej Marii Panny, ponieważ diabeł Słomka groził jej „urwaniem łba"[147].

[141] Odrobina zeznała: „Po tych pąnktach (!) któremem panowie przed wami wyznała, jakoście odeszli przyszedł Jaśko do mnie i namawiał mnie, żebym mu się dała udusić, a nie będziesz nic cierpiała. Jam mu odpowiedziała, kiedy by nie wieniec, który mi panna na szyję zawiesiła, tedy by mię beł udusi<e>ł". AP Poznań, Akta m. Opalenica, sygn. I/5, k. 49 (1660). (Proces relacjonuje B. Wojcieszak, *Opalenickie procesy czarownic w XVII wieku*, Opalenica 1987.)

[142] M. Dąbrowska-Zakrzewska, op. cit., s. 240.

[143] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 69 i n.

[144] Por. zeznanie z Kalisza (1580). Czarownica tłumaczy, że nie utonęła podczas pławienia, ponieważ prosiła czarta o pomoc następującymi słowy: „czarcie nie daj mię jeszcze, iż jeszcze będę na tym świecie wojowała i obiecał mi to, że nie utoniesz". B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy...*, s. 22.

[145] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 115–118 (1719).

[146] AP Bydgoszcz, Akta m. Fordonu, sygn. 5, k. 26–27 (1679).

[147] Z. Malewski, *Procesy o czarnoksięstwo i zabobony w Bydgoszczy. Przyczynek do dziejów czarownictwa w Polsce*, „Przegląd Bydgoski", R. IV, 1936, z. 1–2, s. 75.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

W protokołach siedemnastowiecznych, zwłaszcza z drugiej połowy wieku, coraz częściej pojawiają się pytania o szczegóły pożycia intymnego czarownic i diabłów. Czarownice i sabatowi muzykanci przyznają się do utrzymywania stosunków cielesnych z sukkubami i inkubami lub do marzeń o nich zwykle pod wpływem tortur. Niektóre czarownice mówią wręcz, że zeznają *contra scientiam et animam propriam*[148]. Fantazje seksualne ujawniane podczas procesów czarownic wskazują, że czarna legenda wczesnonowożytnego małżeństwa, opartego na bazie kalkulacji ekonomicznych i przemocy patriarchalnej oraz pozbawionego uczucia i afektacji, jest mocno przesadzona. Badania Marii Boguckiej pokazują zresztą, że we wczesnonowożytnej Polsce stosunki między małżonkami, częściej niż w Niemczech czy Czechach, były oparte na szacunku i przywiązaniu. Najlepiej o nich świadczy używana powszechnie terminologia. W staropolskiej kulturze żonę/męża nazywano zwykle „towarzyszem/ką miłym/łą"[149]. Niektóre oskarżone zażarcie bronią swych mężów, których również podejrzewano o czary. Za przykład niech posłuży sprawa Jadwigi Michałki, która zaprzeczała, że mąż i dzieci wiedziały cokolwiek o jej nocnych eskapadach i cudzołożeniu z diabłem[150]. Kiedy jednak relacje między małżonkami były nadwerężone, mogło się zdarzyć, że małżonkowie obwiniali się. Miało to np. miejsce w sprawie Pilarki Szczuckiej z Poznania, którą mąż obciążył takim oto zarzutem: „Jednego czasu szedłem do niej jako do żony mąż i uchwyciłem dejabła kudłatego na niej"[151]. Zwykle jednak nie spotyka się tego rodzaju wzmianek. Dominowało wyobrażenie, że spółkowanie z diabłem obok śpiącego męża jest dla niego niedostrzegalne.

Związek z czartem był zazwyczaj odwzorowaniem zwykłego małżeństwa. Interesujące, że diabły dążyły zwykle do zalegalizowania związku z czarownicą – nie preferowały wolnych związków. Diable wesela urządzano właśnie na sabatach, a małżeństwa z diabłem przypominały zwykłe małżeństwa. Czarty były zwykle bardzo przywiązane do swoich towarzyszek – niezwykle rzadko zdarzały się związki poligamiczne. Nawet jeśli uwagę diabła przyciągnęła jakaś młódka, a związany już był ślubem ze starszą czarownicą, nie opuszczał jej[152].

[148] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 7 (1689).

[149] M. Bogucka, *Białogłowa w dawnej Polsce. Kobieta w społeczeństwie polskim XVI–XVIII wieku na tle porównawczym*, Warszawa 1998, s. 41.

[150] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 90–91 (1712).

[151] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/643, k. 67 (1666).

[152] AP Bydgoszcz, Akta m. Fordonu, sygn. 5, k. 104 (1695); Anna Jurkowa zeznała, że jej diabeł od trzech lat odmawia współżycia z nią, mówiąc: „żeś stara, mam ja innych młodych grzecznych wiele ale cię przecie nie opuszczę".

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



84 Krąg czarownic i diabłów tańczy w rytm muzyki skrzypiec

Nie dziwi zatem, że kobiety mogły liczyć na wstawienie się męża za sobą w sądzie, jak to miało miejsce w przypadku Zofii Kołtonowej, której mąż oświadczył, że jego żona nie czuje się winna stawianych jej zarzutów i że instygator powinien wszystkiego dowieść, jak prawo nakazuje, bo jak na razie tylko niszczy jej dobrą sławę. Dlatego żądał, by instygator zwrócił jej dobrą sławę i pokrył koszta sądowe oraz zapłacił odszkodowanie (1683)[153]. W obronie żony stanął również mąż Jadwigi Talarzyny, który przyświadczał jej, że niesłusznie uchodzi za czarownicę, ponieważ mają dziewięć krów, a mimo to muszą kupować nabiał (1689)[154]. Jakby na potwierdzenie dobrych stosunków z mężami czarownice zeznają zwykle, że obcowanie z diabłem jest nieprzyjemne, podczas gdy pożycie małżeńskie dostarcza im satysfakcji. Jedna z lubelskich oskarżonych zeznała nawet, że obcowała z diabłem w postaci jej pierwszego męża, ponieważ diabeł wiedział, że pierwszego kochała, a za drugiego wyszła z przymusu.

[153] Ibidem, k. 77 (1683).

[154] K. Kaczmarczyk, *Proces o „czarostwo" w r. 1688 i 1689*, „Lud", t. VII, 1901, s. 310. Mogło się zdarzyć, że kiedy w wyniku zbiorowego pławienia dochodziło do wykrycia większej liczby domniemanych czarownic, jak to miało miejsce w Dubnie w 1711, gdy uwięziono aż 10 czarownic, mężowie podejrzanych zbiorowo występowali do sądu miejskiego z prośbą, by ich małżonki odpowiadały przed sądem z wolnej stopy (V.B. Antonovič, op. cit., nr 15, s. 59).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Zjawisko podobnie przedstawia się w całej Koronie – polskie czarownice zeznają najczęściej, że stosunki z diabłami były nieprzyjemne. Sekrety diabelskiej alkowy, zwłaszcza w końcu XVII i na początku XVIII wieku, budziły powszechną grozę i czarownice nie przytaczają takich szczegółów pożycia intymnego, których otoczenie zazdrościłoby im. Zeznają zgodnie z oczekiwaniem społecznym o innych szczegółach znajomości. Skupiają się na *maleficiach*, a zmuszone do opowiedzenia o cielesnym obcowaniu z diabłem, umniejszają swoją winę. Mówią, że nie wzywały szatana i nie odnosiły żadnych korzyści z tytułu tej znajomości, także cielesnych. Przeciwnie, były przez nie bite i poniżane, ba, czasem z jego powodu bili je okoliczni mieszkańcy[155].

Z drugiej strony zeznania czarownic wyrażają tęsknotę za czułym i wiernym kochankiem, na którym zawsze można polegać[156]. Diabeł o takich cechach w oczywisty sposób nie wzbudzał w nich strachu, zwłaszcza że obdarowywał je prezentami i zabierał na tańce i biesiady. Przeciwnie, posiadał cechy partnera, na którego można liczyć i bywał raczej atrakcyjny fizycznie. Podobnie rzecz kształtowała się w Polsce. Diabeł z zeznań czarownic, zwłaszcza w XVI wieku, jest niegroźny i skory do okazywania czułości. Pojawia się zwykle, by pocieszyć czarownicę po świeżo doznanym niepowodzeniu. Podaje pomocną dłoń – za jego wsparcie trzeba jednak zapłacić cyrografem. Ostateczna zapłata za diabelskie usługi jest zaś odsunięta w czasie. Nie powinno zatem budzić zdziwienia, że gdy czarownice zasypiały na torturach, śniły właśnie o diable[157].

Przykładem takiego „nieszkodliwego" szesnastowiecznego diabła jest latawiec Balcer, opisany w Poznaniu w 1582 roku. Balcer miał przyjść do dwunastoletniej Anny Chociszewskiej i namawiać ją do spółkowania w zamian za cienkie płótno. Z jej zeznań wynika, że był całkowicie nieszkodliwy – nie kazał jej szkodzić komukolwiek, mówiąc, że to grzech. Przepowiadał tylko dobre rzeczy, a w okolicy, gdzie przebywał, nie spotykało się gradów i piorunów. Pomimo to, gdy sprawa dotarła do dziedziczki, odwieziono dziewczynę do Gniezna i tam ją wyegzorcyzmo-

[155] M. Dąbrowska-Zakrzewska, op. cit., s. 241.

[156] Np. Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 126v (1637). Jedna z braniewskich czarownic zeznała np., że diabeł ukazał się jej w postaci młodziana i wydał ją za rzemieślnika, zapytawszy czy go chce. Warunkiem umowy była wierność. Por. informacje o relacjach między diabłami i czarownicami: Biblioteka PTPN, rkps 895, k. 115v–116 (1693).

[157] *Księga miasta Turka r. 1648*, w: K. Milewski, *Pamiętniki historyczne krajowe*, Warszawa 1848, s. 347.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



85 Sabatowy taniec

wano. Niewiele to pomogło – młodzieniec nadal do niej przychodził. Widocznie marzenia te dostarczały Chociszewskiej niemało zadowolenia[158]. Podobne przypadki pojawiały się w Wielkopolsce w następnych wiekach. Np. w roku 1646 pod Kleczewem miał się pojawić „latalec" o złotych skrzydłach, który ubierał się jak dworzanin. Kiedy dochodziło do zbliżeń, latalec zostawiał je za kominem. A do współżycia najusilniej namawiał w święta kościelne[159]. W roku 1680 czarownicę Petronelę porwał zaś na Łysą Górę jakiś „latoperz"[160]. Analogicznie okoliczni czarownicy spółkowali z diablicami – karczmarz Matusz Kierzek zeznał, że sypiała z nim „diablica zimna imieniem Hanka", a parobek Teodor utrzymywał, że „legał z diablicą Jadwisią"[161].

Przyjazny stosunek do diabłów miały także czarownice z Nowego, np. czarownica Elza zeznała, że jej ukochany diabeł ma na imię Kasper i podoba jej się, a zwłaszcza to, że jest zimny[162]. Interesujące, że diabły kładły się z reguły po lewej stronie czarownicy. Niektóre diabły

[158] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/639, k. 217v–218v (1582).
[159] Biblioteka PTPN, rkps 895, k. 237 (1646).
[160] Ibidem, k. 208v (1680).
[161] Ibidem, k. 112–115 (1693).
[162] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 10 (1689). Podobne zeznania o diabłach zob. Biblioteka PTPN, rkps 895, k. 208 (1685); 147v (1688); 65v (1700).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

takim afektem darzyły czarownice, że ich mężów wyrzucały z łóżek[163]. Piętnastoletnia służąca Wojciecha Brezy, który rozpętał panikę w podkleczewskich dworach, opowiadała zaś, że diabeł nieustannie chodził za nią „przymuszając ją do *communicaty* z sobą", a gdy spała za piecem z drugą dziewczyną, wsunął się między nie, mówiąc: „Umkniej się, będę ja tu spał"[164].

Nawet w dobie największego nasilenia prześladowań czarownic w Polsce zdarzają się zeznania odzwierciedlające przyjazny stosunek czarownic do diabłów. Relacjonując spotkanie z diabłem, jedna z fordońskich czarownic zeznała: „ukazał mi się pokusa mój" (1709)[165]. Przesłuchiwana przed tym samym sądem w roku 1698, Anna Tomaszowa ze wsi Trzebień, zeznając o miłosnych spotkaniach z wielkim i pięknym diabłem, aczkolwiek zimnym, oświadczyła: „z nim miałam kochanie lepsze niźli z mężem"[166]. W Prusach i Wielkopolsce dość często pytano, czy diabły mają zimny członek w trakcie stosunku. Z zeznaniami tego rodzaju raczej trudno się spotkać w innych dzielnicach. Jest to zresztą standardowy motyw zeznań w całej Europie, mający swe źródło w *Młocie na czarownice.* Zwykle czarownice narzekały, że stosunek z partnerem, który jest zimny, nie daje im zadowolenia[167]. Zeznań tego rodzaju pojawia się w Polsce więcej, gdy bardziej rozpowszechnia się znajomość zbiorczej koncepcji czarów.

O ile na ziemiach etnicznie polskich diabeł był najczęściej wyobrażany w postaci człowieka w stroju polskim i niemieckim, zwłaszcza czarnym, o tyle na Ukrainie, z oczywistych względów, przybierał wygląd szlachcica polskiego. Jak silne w XVIII wieku było to wyobrażenie, zaświadcza zdarzenie zarejestrowane w 1789 roku na Wołyniu, w trakcie buntów chłopskich. Szlachta zaniepokojona, że chłopstwo zbiera się na jarmarkach, kupuje od filiponów *Sokraszczenny katechisis* i szemrze o wyrzynaniu Polaków, złapała spiskującego przeciw niej swiaszczennika

[163] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 127v (1642).

[164] Biblioteka PTPN, rkps 895, k. 146 (1688).

[165] AP Bydgoszcz, Akta m. Fordonu, sygn. 5, k. 314.

[166] Ibidem, k. 220.

[167] AGAD, Biblioteka Baworowskich, sygn. 252, k. 8 (1707); AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 18 (1690); J. Karłowicz, *Czary i czarownice w Polsce*, „Wisła", t. 1, Warszawa 1887, s. 140; J. Łukaszewicz, *Krótki historyczno-statystyczny opis miast i wsi w dzisiejszym powiecie krotoszyńskim od najdawniejszych czasów aż po rok 1794*, Poznań 1869, s. 76; M. Dąbrowska-Zakrzewska, op. cit., s. 238.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



86 Czarownice oddają szatanowi dzieci

Teodora Micewicza i wsadziła na sanie, by odwieźć do grodu. Micewicz starał się uwolnić i apelował o pomoc do parafian. Krzyczał: „Panowie gromada ośnicka! brońcie mnie, nie dajcie, bo mię czarci biorą”[168]. Trudno o bardziej wymowną metaforę oddającą stosunek do szlachty jej poddanych i Micewicz nieprzypadkowo jej użył.

Nasycenie dzielnic Korony reliktami pogaństwa pomieszanymi z wpływami koncepcji demonologicznej przenikającej z Zachodu było nierówne. Dlatego bogate wierzenia z Prus i Wielkopolski bywały przedmiotem krytyki lub zdziwienia mieszkańców innych regionów, np. Małopolan. Przypadek taki opisał Marcin Murinius w *Kronice abo Opisaniu ziemie y Mistrzow Pruskich* (1606). Murinius przedstawił w niej bogate wierzenia z Prus Książęcych, np. oddawanie czci drzewu bzowemu[169]. Wielu mieszkańców okolic Chojnic i Torunia wierzyło, że mieszka pod nim bóg Paschnit, jednak Murinius uważał, że stosowniej jest go nazwać diabłem[170].

[168] *Akty o mnimom krestjanskom vostanii v Jugo-zapadnom krae v 1789 godu*, „Archiv Jugo-Zapadnoj Rossii”, cz. 3, t. 5, Kiev 1902, s. 320.

[169] Czarny bez tradycyjnie był uznawany za roślinę, której działanie jest magiczne. Maści z jego kwiatów miały np. umożliwiać latanie na sabat (K. Kaczmarczyk, *Proces o „czarostwo”...*, s. 306). O wierzeniach związanych z czarnym bzem zob. M. Henslowa, *Rośliny dziko rosnące w kulturze ludu polskiego*, Wrocław 1962, s. 61.

[170] O magicznych właściwościach czarnego bzu zob. np. W. Budziszewska, *Śladami poznańskich czarownic z XVII wieku*, „Prace Filologiczne”, t. XXXVIII, 1993, s. 146.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Murinius wspomina również o parstukach (!) i krasnoludkach, którym wyznacza następujące miejsce w systemie wierzeń: „Parstuki też jakoby aniołki jego czcili, a kolacją dla nich w gumniech pospolicie narzędzali, tam odprawiwszy ceremonie pogańskie, zamknąwszy za sobą drzwi, onych pokarmów odeszli, tam oni parstukowie o północy mieliby jeść: nazajutrz patrzali pogani której by potrawy więcej ubyło, tej się więtszego urodzaju spodziewali: jest jeszcze tego zakału po części w Kurlandzkiej, Inflanckiej, Sambijskiej, abo Sudawen Ziemiach. Ale i za Toruniem (co dziwna) jeszcze to nie zginęło, jako około Chojnic, Kamienia, Sempelborka, o tym drzewie bzowym siła trzymają, a dziwne jakieś ziemne fantazmata pod nim być twierdzą, które oni krasnymi ludźmi zowią, i mówią, iż często w nocy, gdy miesiąc świeci ludziom, zwłaszcza chorym, widzieć się dawają, o ich urodzie powiadają, iż więcej na łokieć nie są wyższy wzrostem. Też to o nich dzierżą, żeby oni



87 Przesłuchanie czarownic przez Matthew Hopkinsa

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

niewdzięcznym zboże z gumien kradli, a do tych co je czczą nosili"[171]. Murinius zaświadcza również, że ludzie z północnych ziem Korony wierzą jeszcze w wiele innych „bałamuctw". Jednym z nich były zapewne plenniki. Na termin ten natknęłam się dwukrotnie w Księdze burmistrzowskiej i landwójtowskiej miasta Fordonu za lata 1675–1711. Oba użycia pochodzą z roku 1682 ze wsi Żołędowo. Najpierw Anna Kołodziejka „powołuje" starego Banacha, który jest muzykantem na Łysej Górze „i plenniki ma, które mu zboże do domu przynoszą z różnych miejsc, na dzień korców trzy albo cztery"[172]. Później Regina Maćkowa zeznała, że „Cekal Żołędowic ma plenniki białe, które zboże mu znoszą z różnych miejsc"[173].

Duchy domowe (zwykle antropoidalne, małe diabelskie istoty[174]) w kolorowych ubrankach wyroiły się obficie w zeznaniach czarownic braniewskich w XVII wieku. Odziane w zielone, czarne, czerwone i niebieskie kapelusze i sukienki wyglądały jak lalki i jeździły małymi wózkami. Zdarzało się jednak, że niektóre z nich wyglądały jak małpy, co upodabniałoby je raczej do angielskich *familiars* niż zwykłych skrzatów[175]. Nie mówiły, ale kwiczały, pomimo to zeznania wskazują, że cza-

[171] M. Murinius, *Kronika abo opisanie ziemie i mistrzów pruskich*..., Kraków 1606, s. 7. Por. uwagi A. Brücknera o *ubożętach/ubożach*. Brückner pisze o *ubożętach*, którym składano ofiary z resztek pożywienia ze czwartkowej kolacji. Inni nie myli zaś mis dla nakarmienia dusz przodków (*ubożąt*), a z tego, czego zniknie najwięcej, wnioskują o urodzaju na następny rok. Wiara w *uboża/ubożęta* znana była także na Rusi. O zostawianiu potraw we czwartek po wieczerzy zaświadcza czy to *Postępek prawa czartowskiego* z r. 1570, czy to *Czarownica powołana* (1639). O *ubożętach* wspomina też P. Gilowski w *Wykładzie Katechizmu* (*domowe ubożęta*, 1579). A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, wstęp i opr. S. Urbańczyk, Warszawa 1980, s. 43; H. Biegeleisen, *Matka i dziecko w zwyczajach ludu naszego*, Lwów 1927, s. 272–273. Por. L.J. Pełka, op. cit., s. 13.

[172] AP Bydgoszcz, Akta m. Fordonu, sygn. 5, k. 50.

[173] Ibidem, k. 54.

[174] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 126v (1637). Większą ilość zeznań o duchach w Braniewie można wyjaśniać sąsiedztwem Bałtów, wśród których wiara w duchy domowe odgrywała większą rolę niż wśród Polaków. B. Baranowski, *Specyfika dawnych wierzeń demonologicznych pogranicza polsko-białorusko-litewskiego*, w: *Słowianie w dziejach Europy. Studia historyczne ku uczczeniu 75 rocznicy urodzin i 50-lecia pracy naukowej profesora Henryka Łowmieńskiego*, Poznań 1974, s. 319.

[175] Dokładne omówienie systemu wierzeń w Anglii i czynników warunkujących angielskie polowanie na czarownice: K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London 1971.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



88 Trzy czarownice

rownicom udawało się z nimi porozumieć. Duch domowy czyli *spiritus familiaris* straszył zresztą w różnych postaciach również w Niemczech i we Francji, o czym świadczą tamtejsze protokoły, ale na Kontynencie przesłuchujący nie koncentrowali się na nich w trakcie dochodzenia. W Anglii zaś traktowano *familiars* z całą powagą.

Duchy kręciły się zwykle koło domostw czarownic, bo te karmiły je serem, mlekiem, bułką i masłem, raczej nie chlebem, bo był zwykle błogosławiony. Nie lubiły siedzieć bezczynnie i ustawicznie żądały od czarownic „roboty". Były najwyraźniej bardzo namolne, skoro jednej z nich nawet diabeł poradził, by kąt, w którym zakopała duchy, ogrodzić, żeby nie mogły nikomu szkodzić (1642)[176]. Gdy nie dawano im „roboty", zabijały ludzi i bydło samowolnie. Zakopanie duchów uznawane było najwyraźniej za skuteczną praktykę ich neutralizacji, skoro Elżbieta Günther zakopała je pod dębem, kiedy dostała je od diabła. Diabeł szpetnie z niej zażartował – prosiła go o pieniądze, a ten przyniósł jej duchy do zsyłania na ludzi bólu (1639).

Braniewskie czarownice najczęściej wykorzystywały duchy do szkodzenia ludziom i bydłu. Czarownice dostawały je od swojego diabła. Interesujące, że duchy dostawało się parami, raczej nie występowały pojedynczo. Niektórzy mieli nawet po piętnaście par. Duchy mogły zadziałać chorobotwórczo, kiedy kimś owładnęły, lub spowodować śmierć, ale niekiedy wykorzystywano je do leczenia np. padaczki. Za swoje usługi wymagały troskliwej pielęgnacji. W przypadkach rażących

[176] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 127v.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

uchybień zdarzało się, że diabły groziły czarownicom skręceniem karku, jeśli te nie będą się nimi lepiej zajmować.

Z podobnymi zeznaniami spotkałam się również w innych dzielnicach Korony. Wystarczy wspomnieć przykłady z Rusi Halickiej czy Wielkopolski. W grodzkich księgach halickich odnotowano np. biegające po chłopskich chałupach didka i chowańce[177]. W Grodzisku Wielkopolskim w roku 1710 oskarżona Anna Jasińska oświadczyła zaś, że ma skrzatka czarta[178]. Skrzaty miały w Grodzisku dobre warunki bytowania. Czarownice gotowały im jagły z masłem lub mlekiem, a one nosiły im za to dobrą monetę i szelągi. Jednej z grodziskich czarownic postawiono nawet zarzut, że widywano u niej skrzatka od 20 lat[179]. Lata wielkiej wojny północnej to jednak schyłkowy okres wzmożonej popularności tego rodzaju wierzeń. Po jej zakończeniu gwałtownie spada liczba sądzonych czarownic. Szatan i jego mniejsi bracia w coraz mniejszym stopniu interesowali społeczeństwo.

Sabat

30,4% protokołów zeznań czarownic z sądów świeckich zawiera opisy sabatów lub spotkań z diabłem, ale termin „sabat" nie pojawia się nigdy w polskich protokołach zeznań czarownic. Nasze czarownice udawały się na „biesiady", „sejmy", „schadzki" lub „czartowskie bankiety"[180]. Opisy sabatów ograniczają się najczęściej do relacji o tańcach i ucztowaniu, w czym sąsiedzi czarownic nie zawsze upatrywali wielkie zło, ponieważ sami zwykle chętnie chadzali do karczem i tam jedli

[177] W. Semkowicz, op. cit., s. 386–387 (1656).

[178] AGAD, Biblioteka Baworowskich, sygn. 252, k. 15.

[179] Ibidem, k. 16–16v.

[180] Por. M. Pilaszek, *Fiasko europejskiego polowania na czarownice XVI––XVIII w.? (na marginesie pracy Robina Briggsa, Witches & Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft, London 1996)*, PH, t. XCII, 2001, z. 4, s. 465.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



89 Wilkołaki i czarownice

i tańczyli[181]. Tłumaczyłoby to w części stosunkowo niewielkie zainteresowanie wątkiem sabatu wśród sędziów.

Pomimo to, zwłaszcza w zachodnich dzielnicach państwa, szerzyło się przekonanie, że łysogórskie bankiety nie są li tylko niewinną zabawą. Fama niosła, że czarownice szkodzą ludziom na Łysej Górze. Obawy te znajdowały potwierdzenie w zeznaniach czarownic. Jadwiga Pasterka ze wsi Kamień zeznała np., że na sabatach jedzono mięso zwierząt, które wcześniej padły wskutek czarów w okolicznych zagrodach i dworach. Niektóre z tych zwierząt zaprzęgano również do karoc przywożących czarownice na sabat. Inna oskarżona zeznała, że czarownice schodzą się po wieczerzy w czwartki i planują, na kogo rzucić czar i komu by tu przynieść szkodę[182]. Co gorsza, część podejrzanych zeznawała, że

[181] Biblioteka PTPN, rkps 895, k. 203. Czarownice zeznawały, „że tam na Łysy Górze nie robieły nic tylko tańcowały"(1685). Niektóre zaprzeczały nawet takim formom aktywności. Część podejrzanych, jak Zofia Mazurka, zaprzeczała nawet tym formom aktywności. Zeznała, że nie tańczyła, bo jest stara (k. 202–204v).

[182] Ibidem, k. 3v–4 (1624).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

sypiała z diabłami, którzy nauczali, jak robić trujące proszki i czarodziejskie maści. Do podobnych wniosków doszli zresztą sędziowie z innych miast. Zaintrygowani niebotycznymi ilościami jedzenia i picia, spożywanymi w trakcie sabatów, ustalili również, że czarownice zaopatrywały łysogórskie kuchnie „odbierając pożytek" sąsiadom[183] – wszystko pochodziło więc z kradzieży, a o północy znikało jak wicher[184]. Jedną z czarownic aresztowano, gdyż uznano, że o tej porze wracała z sabatu[185].

Choć ogólnoeuropejski schemat sabatu był mniej lub bardziej wiernie powielany we wszystkich regionach Korony, nigdy nie stał się u nas osnową wielkiego polowania na czarownice, tak jak to miało miejsce np. w Baskonii[186]. Zresztą idea sabatu dość wolno rozprzestrzeniała się poza obszar alpejski. Sabat był implantem z zewnątrz i popularność wśród szerszych rzesz społeczeństwa zyskał w Koronie dopiero na przełomie XVII i XVIII wieku, a jego przebieg różnił się w wielu szczegółach od pierwowzoru europejskiego.

Robin Briggs wyjaśnia powolne przenikanie wierzeń w sabat poza obszar alpejski tym, że nadmierna „reklama" idei sabatu zniechęcałaby w gruncie rzeczy elity do prześladowań czarownic, bo była dla nich zbyt niewiarygodna i nacechowana gminną łatwowiernością. Jak kwestia ta przedstawiała się w przypadku Korony, trudno jednoznacznie orzec – Łukasz Górnicki, który z pewnością należał do elity naszego renesansu, uznawał czary za „defekt rozumu"[187]. Nie ulega jednak wątpliwości, że sposób prowadzenia indagacji, nawet jeśli nie poruszał problematyki sabatu, bezpośrednio koncentrował się wokół części elementów

[183] Np. Marusza Staszkowa zapytana, skąd czarownice brały piwo, odpowiedziała, że „kiedy smakę odbierały [i] kiedy się piwo psuje także i gorzałka". AP Poznań, Akta m. Opalenica, sygn. I/5, k. 18.

[184] Inne godziny padają w zeznaniu Elżbiety Schönfeldt: pół do jedenastej lub do piania koguta, Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 127v (1642).

[185] Ibidem, k. 127 (1638). Inna oskarżona z Braniewa zeznała, że sabat kończył się o pół do jedenastej w nocy, z pianiem koguta (ibidem, k. 127v (1642)). Znak do zakończenia zabawy dawał diabeł (AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 69, 72).

[186] Zob. R. Briggs, *Witches & Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, London 1996, s. 51.

[187] Ł. Górnicki, *Dworzanin polski*, w: idem, *Pisma*, oprac. R. Pollak, t. 1, Warszawa 1961, s. 267.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



90 Diabelski bankiet

składowych rozwiniętej koncepcji sabatu[188]. Stąd wysiłki sędziów zmierzające do ustalenia pełnej listy lokalnych czarownic („powołania") i pytania sondujące szkodliwość czarownic w takich aspektach życia, jak umieralność niemowląt, impotencja czy międzysąsiedzkie porachunki. *Maleficia* nękające okolicę były jedną z wielu konsekwencji oddania hołdu diabłu, choć nie zawsze zdawano sobie z tego sprawę lub pisano o tym *expressis verbis*.

Niewątpliwie Polacy z początku XVII wieku z rezerwą i niedowierzaniem odnosili się do wiary w czarostwo sabatowe i choć Ząbkowic, przekładając *Młot na czarownice* (1614), starał się tę lukę uzupełnić, nie zdołał, bo wątek sabatu jest w nim stosunkowo słabo eksponowany. Sprenger i Institor większy nacisk położyli na *maleficia* i właściwe na nie antidota. Brak wiary w nierealne stwory i rytualne spotkania z nimi można było obserwować przed ukazaniem się polskiej wersji *Młota* zwłaszcza w Małopolsce. W wydanej w Krakowie w 1606 roku *Kronice abo Opisaniu ziemie y Mistrzow Pruskich* Marcin Murinius opi-

[188] 1. wierność diabłu, 2. pozyskiwanie dla sekty nowych członków, 3. zachowanie tajemnicy, 4. pozyskiwanie zabitych dzieci na zebrania, 5. przeszkadzanie ludziom w pożyciu małżeńskim, 6. przyrzeczenie uczestnictwa w zebraniach sekty, 7. gotowość pomszczenia krzywd członków sekty.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

sał relikty wierzeń pruskich z Prus Książęcych i Królewskich (okolice Torunia i Chojnic), które przypominają nieco sabat czarownic. Chodzi o oddawanie czci bogu Paschnitowi, utożsamianemu przez Muriniusa z diabłem. Tych, którzy oddawali się tego rodzaju praktykom, uznawał za pogan i dziwił się, że nie tylko „jest jeszcze tego zakału po części w Kurlandzkiej, Inflanckiej, Sambijskiej, abo Sudawen Ziemiach. Ale i za Toruniem (co dziwna) jeszcze to nie zginęło, jako około Chojnic, Kamienia, Sempelborka"[189].

Identyfikacja odnotowanych przez Muriniusa wierzeń z obrzędami pogańskimi jasno wskazuje na zasadniczą rolę religii chrześcijańskiej w zaniku starodawnych obrzędów i wpisuje się w proces opisany przez Keitha Thomasa w *Religion and the Decline of Magic*. Przykład Anglii wskazuje również, że polowanie na czarownice i wierzenia w czary mogą doskonale funkcjonować bez idei paktu i sabatu. W przypadku Korony trudno oprzeć się wrażeniu, że sabat był jedynie bladym refleksem głównego zarzutu, jaki stawiano czarownicom – *maleficium,* niemniej w miastach takich, jak Nowe nad Wisłą czy Fordon, gdzie zachowały się księgi protokołów czarownic z przełomu XVII i XVIII wieku, które wypełnione są niemal wyłącznie procesami o czary, idea sabatu stale przewija się w zeznaniach. Były to jednak sądy wyspecjalizowane w sądzeniu czarownic i dysponowały wiedzą większą niż przeciętna o istocie zbrodni czarów. Poza tym działały w dzielnicach utrzymujących żywe kontakty z rejonami zamieszkanymi przez ludność niemieckojęzyczną, wśród której mit sabatu był bardziej znany.

Elementy sabatowej rzeczywistości są idealnie zestrojone ze światem kultury śmiechu i karnawału. To niestabilna rzeczywistość, ahierarchiczna względem świata codzienności, co podkreślają metamorfozy. Dlatego na sabatach bezcześci się przedmioty i osoby związane z oficjalnym kultem, eksponuje się organy płciowe i w ogóle „dół materialno-cielesny", neguje się konieczność używania odzieży i spożywa się potrawy-ekskrementy. Uprawianie seksu z diabłami jest również odwróceniem rytuałów płodnościowych, bo łona czarownic są bezpłodne i ich *coitus* nie zwycięża śmierci.

Pierwsze wątki sabatowe pojawiły się w zeznaniach polskich czarownic w XVI wieku. Nadal aktualne pozostają ustalenia Karola Koranyiego, że poważny wpływ wierzeń zachodnich zaznaczył się w Polsce dopiero

[189] M. Murinius, op. cit., s. 7.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



91 Prezentacja dzieci czarowników na sabacie

u jego schyłku[190], i to w dzielnicach, które utrzymywały najżywsze kontakty z Niemcami. Malownicze spotkania z diabłem spotyka się zwłaszcza w Wielkopolsce i Prusach Królewskich. Oto jedna z przesłuchiwanych w Kaliszu czarownic, uznając najwyraźniej własne kontakty z czartem za niebezpieczne, wzywała go, wymachując jedną ręką nożem, a drugą trzymając koguta, którego przygotowała na wypadek, gdyby diabeł chciał jej głowę urwać (1580)[191]. (Podobne zeznania można zaobserwować w całej Europie – np. w Lotaryngii czarownice składały diabłu w ofierze kurczaki w zamian za zwolnienie z obowiązku uczestnictwa w sabatach, a diabeł podobnie jak pan feudalny godził się na zasadę zamiany.)

Tego rodzaju zeznania wpisują się oczywiście w schemat wybielania się czarownic w oczach sędziów, obnażają jednak ważne szczegóły. Szesnastowieczne sabaty to raczej kameralne spotkania, na które zlatuje się po kilka czarownic po posmarowaniu się maścią, ale już wtedy zadomawia się w zeznaniach polskich czarownic motyw paktu

[190] Zob. szerzej K. Koranyi, *Łysa Góra. Studium z dziejów wierzeń ludowych w Polsce w XVII i XVIII wieku*, „Lud", t. VII, Lwów 1929, Seria II (1928), nadbitka.

[191] B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy...*, s. 21.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

z diabłem, który zyskuje postać kozła[192]. W XVII wieku sabaty są liczniejsze, jedna z kowalewskich czarownic zeznała nawet, że kiedy schodziły się do Grudziądza, bywało ich tam około tysiąca (1645)[193]. W roku 1648 czarownica z Turka zeznaje: „bywa nas tam ćma, że dniem nie przejrzy"[194]. Wizja tłumów czarownic szkodzących wspólnocie przerażała, dlatego skrupulatnie dopytywano „jeżeli by też tam które sąsiady bywały na tyż Łysy Górze" (1660)[195]. Przekonanie, że na sabaty przybywało wąskie sąsiedzkie grono kobiet złych, złośliwych i uciążliwych, było szeroko rozpowszechnione. Między innymi dlatego Justyna Warząchowska, rodem spod Krakowa, zeznała w Fordonie, że nie jest w stanie wskazać miejscowych czarownic, wyjaśniając: „ja nie z tych krajów" (1678)[196]. Niekiedy czarownice formowały się w pułki i szukały wsparcia mężczyzn–czarowników dla zwiększenia swej skuteczności[197]. Na początku XVIII wieku w protokołach z Grodziska Wielkopolskiego pojawia się zaś wzmianka o pięciu chorągwiach czarownic zagrażających miastu[198]. Poza granicami świata „swoich" rozciągał się świat demonów i zjaw – świat „obcych"[199].

Zeznania czarownic wielkopolskich z początku XVII wieku przynoszą bardziej szczegółowe informacje o kontaktach z diabłem i ich konsekwencjach dla wspólnoty lokalnej. Okazuje się, że sabaty, podobnie jak w innych częściach Europy, odbywają się w czwartki na Łysej Górze, a tajemnicze maści są prezentami od diabła, a nie wyrobem własnym (1610)[200]. Czarownice zaczynają w swoich zeznaniach romansować z diabłami i oddawać się im na sabatach lub u siebie w domu, u boku śpiącego, niczego nieświadomego męża. Bezpośrednim skutkiem tego rozpasania były kłótnie między małżonkami. Pożycie z diabłem nie jest

[192] K.P. Szkurłatowski, op. cit., s. 225 (1586).

[193] AP Toruń, Akta m. Kowalewa, sygn. 6, k. 11v.

[194] *Księga miasta Turka*, *r. 1648,* w: K. Milewski, op. cit., s. 347.

[195] AP Poznań, Akta m. Opalenica, sygn. I/5, k. 45.

[196] AP Bydgoszcz, Akta m. Fordonu, sygn. 5, k. 11.

[197] K. Kaczmarczyk, *Ze starych aktów…*, s. 51. „… tylko nas pięć w pułku dlatego chodzi, a szosty chłop, abyśmy się prędzej dorobiły" (1679); Biblioteka PTPN, rkps 895, k. 158 (1689).

[198] AGAD, Biblioteka Baworowskich, sygn. 252, k. 20 (1710).

[199] L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Łódź 2002, s. 48–49.

[200] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 126 (1610).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

idyllą. Kiedy czarownice odmawiają im współżycia lub spowiadają się, diabły biją je i wyciągają w przestworza[201].

Polskie czarownice korzystały z różnych środków lokomocji, udając się na Łysą Górę. Najpopularniejszym był kij w różnych swoich odmianach. Posmarowane maścią z nienarodzonych dzieci i tłuszczów diabelskich, ożogi, widły, szable lub miotły (symbol kobiecego seksu)[202], bezpiecznie dowoziły czarownice na miejsce spotkań[203]. Jednej z oskarżonych w Poznaniu czarownic zarzucono, że chodziła z miotłą po ulicy (1603)[204]. Wylot na sabat przez komin, opisany w *Złotej legendzie* przez Jakuba de Voragine, a spopularyzowany przez ryciny, jak np. rycina Breughla Starszego *Święty Jakub i mag Hermogenes,* tak mocno zagościł w ludowej wyobraźni, że czarownice wyjaśniały niekiedy, iż „Brali je drzwiami diabli, bo tam [tj. w domu] komina nie masz"[205]. Wyjątkowo wydostają się przez okno. Niektóre z czarownic jeździły na sabat w wozach i karetach zaprzężonych w konie lub kozły[206]. Rzadziej same dosiadały konia, świni zwykłej lub czarnej, psa czy kozła, choć i takie relacje, typowe dla tradycyjnych wierzeń europejskich na północ od Alp, zdarzają się. Najbiedniejsze chodziły piechotą. Niektóre czarownice zanosiły zaś na sabat diabły lub unosiła je jakaś siła, gdy posmarowały swoje ciało maścią.

Ciekawe, wpisujące się we wzorzec ogólnoeuropejski, informacje o maściach czarownic zawiera czarna księga kleczewska. Zanim czarownice wyleciały przez komin (kominek), miały się smarować „sprośnymi"[207] maściami po różnych częściach ciała, zwłaszcza pod pachami,

[201] W tradycji żydowsko-chrześcijańskiej powietrze uchodziło za królestwo Szatana, mieszkanie duchów, demonów i diabłów, zob. szerzej W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1991, s. 335.

[202] W wierzeniach poznańskich miotła zmiata natomiast i złe, i dobre rzeczy, może np. zmieść z ciała nieczystości, jak wrzody itp. AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/639, k. 217v (1582).

[203] O sukcesie modelu kija w XV–XVI wieku zob. P. Lombardi, op. cit., s. 108–110. Por. informacje o najczęstszych środkach lokomocji czarownic ruskich, żmudzkich i litewskich, J. Tuwim, op. cit., s. 11.

[204] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/662, k. 146 (1603).

[205] B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy...*, s. 52; por. K. Koranyi, op. cit., s. 10.

[206] Zob. np. W. Stachowski, *Czarownice z Pępowa*, „Kronika Gostyńska", Seria VI, 1934, nr 4, s. 62–64.

[207] Biblioteka PTPN, rkps. 895, k. 194v–201 (1685).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

po podeszwach stóp, czole, piersiach i krzyżu[208]. Maści dostarczał w słoikach albo sam diabeł, albo czarownice robiły je samodzielnie, stosując się do jego instrukcji. Ingrediencje, z których je przygotowywano, nie były wyszukane – jedna z kleczewskich czarownic zeznała: „Maść którąmem się smarowały czyniełym z masła, kładłym w maść te i słoninkę, ale mi ją kot zjadł"[209]. Oskarżone powątpiewały zresztą w moc tych specyfików, co wyraźnie oznajmiła sądowi Katarzyna Krychowa: „że nie wiem by to smarowidło szkodziło komu, chyba kotowi, gdyby go posmarować, a to smarowidło robiłym z jaszczurek i żmijów, smażyłym je w skorupkach"[210]. Czarodziejskie proszki pozyskiwano zaś głównie w kościołach i na cmentarzach, ze spalonych żmij i jaszczurek a także z Najświętszego Sakramentu[211].

Polskie czarownice rzadko zeznawały, że używały skrzydeł[212] lub dosiadały mężczyzn (głównie parobków)[213], zdając sobie sprawę z konsekwencji tego rodzaju zeznań w społeczeństwie patriarchalnym, zwłaszcza że w kulturze ludowej rozpowszechniona była metafora aktu płciowego, zapożyczona ze sfery jeździectwa[214]. Czasem chadzały na sabat piechotą, np. kiedy okulał diabeł[215]. Zarzut latania rzadko stawiano na równi z *maleficium* czy apostazją, ale do takich sytuacji niekiedy dochodziło, o czym zaświadcza uzasadnienie wyroku Jadwigi Talarzyny (1689): „[bo] się Bogu sprzeciwiała i chciała Jemu podobną

[208] Ibidem, k. 4v (1624), k. 259v (1662), k. 163 (1695).

[209] Ibidem, k.162v (1695?).

[210] Proces przeciwko Katarzynie Krychowej z Lisewa, z dnia 13 IX 1728 r.

[211] Biblioteka PTPN, rkps 895, k. 8v (1624), k. 106–110 (1690), k. 208–209 (1693), k. 112–114 (1693).

[212] J. Wijaczka, *Procesy o czary w regionie świętokrzyskim w XV–XVIII wieku*, w: *Z przeszłości regionu świętokrzyskiego od XV do XX wieku*, red. idem, Kielce 2003, s. 46.

[213] Motyw zaczarowanego parobka upowszechniała również sztuka, zob. O.S. Rachleff, *Okultyzm w sztuce*, wprowadzenie I. Baschevis Singer, przeł. J. Korpanty, I. Liberek, Warszawa 1993, s. 131, il. 106, H. Baldung Grien, *Zaczarowany parobek.* Por. wyjaśnienia D. Hoaka dotyczące tej ryciny: D. Hoak, *Art, Culture, and Mentality in Renaissance Society: The Meaning of Hans Baldung Grien's „Bewitched Groom"* (1544), „Renaissance Quarterly", 38, 1985.

[214] M. Bachtin, op. cit., s. 522.

[215] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 121–140v; [k. 128v] 27 (1644).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



92 Dom czarownic

bydź, ważyła się latać po powietrzu, ludziom ubogi<e>m szkody w dobytkach czynić"[216].

Niepiśmienne wieśniaczki borykały się z wieloma wątpliwościami, zeznając o słynnym locie czarownic. Kwestia iluzoryczności i realności lotu sprawiała wiele problemów nie tylko umysłom uczonym, co doprowadzało niekiedy do absurdalnych racjonalizacji. Czarownica z Kleczewa zeznała w roku 1689, że kiedy leciała na Łysą Górę, „zawadzieła w gościniec"[217]. Podobnie czarownica z Krzemieńca, Oryszka Liczmanicha (1753), starając się wyobrazić sobie latanie na miotle zeznała, że kiedy po raz pierwszy leciała na Łysą Górę na brzozowym kiju, nie opanowała jeszcze do końca techniki lotu i choć starała się zabezpieczyć przed upadkiem sznurem, jednak spadła, „nos sobie zbiła i gościec zr<z>uszyła (sic!)"[218]. Upadek groził również tym czarownicom, które nie dość starannie posmarowały swe ciało maścią[219].

Lista stosownych miejsc na zorganizowanie sabatu w ciągu XVII wieku wzrosła do tego stopnia, że J.K. Haur nie wahał się pisać: „Gdzie

[216] K. Kaczmarczyk, *Proces o „czarostwo"...*, s. 312.

[217] Biblioteka PTPN, rkps 895, k. 134 (1689).

[218] AGAD, Nabytki Oddziału I, sygn. 58, k. 125–126. „Gościec" – jedna z nazw kołtuna.

[219] K. Kaczmarczyk, *Ze starych aktów...*, s. 51. Por. zeznania o lataniu i sabacie ze Świętokrzyskiego, W. Siarkowski, op. cit., s. 40 (1700).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



93 Czarownice o zwierzęcych głowach udają się na sabat

karczma tam prawie Łysa Góra". Były Łyse Góry mniej i bardziej znane, bo termin ten oznaczał w XVII–XVIII wieku każde miejsce schadzek z szatanem[220]. Często w okolicy było kilka Łysych Gór. Spotkania takie mogły się odbywać na bagnach, granicy[221], na dębie lub wierzbie, w polu, we dworze, w pałacu czy zamczysku, w chłopskiej komorze albo na żydowskim cmentarzu. W *Czarownicy powołanej* wspomina się również o diabelskich pląsach na dachach kościołów – wierzeniu bardzo rozpowszechnionym w Skandynawii. Najczęściej jednak miejscem spotkań diabła i czarownic była bardziej znana wyniosłość w okolicy. Poza terminem czwartkowym sabatów w zeznaniach upowszechniły się wtorki – oba te dni tygodnia były tradycyjnymi dniami czartowskich bankietów w Europie. Czarownice spotykały się z różną częstotliwością. Niektóre dwa razy na tydzień, inne zgodnie z germańską tradycją raz, dwa lub trzy razy do roku. Ta druga opcja była rozpowszechniona zwłaszcza w Prusach Królewskich, gdzie zbierały się zwykle w noc Walpurgii (1 maja), św. Jana i św. Łucji, rzadziej na Boże Ciało.

[220] K. Koranyi, op. cit., s. 6.

[221] O magicznych funkcjach rozdroży i granic zob. B. Wojciechowska, *Na granicy dwóch światów. Rozdroża i sakralizacja przestrzeni w przekazach średniowiecznych*, w: *Ludzie – Kościół – Wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, Warszawa 2001, s. 509–518.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

W wyobrażeniach polskiego ludu sabat był raczej miejscem szatańskich tańców i dostatniego jedzenia niż skomplikowanych rytuałów oddawania czci diabłu. Na początku XVIII wieku, kiedy wyobrażenia ludowe nasyciły się bardziej wpływami z Zachodu, można jednak spotkać opisy takich zachowań[222]. Oddawanie hołdu Panu Ciemności i lżenie Boga Zbawiciela oraz Matki Boskiej było jednak zarzutem poważnym, bo wymierzonym w jądro katolicyzmu[223] i podstawy ładu społecznego. Niektóre czarownice przyznają się również do profanowania Hostii[224] i przyjęcia chrztu od diabła[225]. Inwektywy najczęściej spotykane w protokołach czarownic to dla Boga Ojca i Chrystusa – Wysoki (rzadziej Szyroki/Szeroki)[226], a dla Maryi – Szyroka (rzadziej Wysoka)[227].

Trop wyjaśnienia symboliki mało dziś czytelnych wyzwisk poddaje Michaił Bachtin. Wspominałam wyżej, że familiarno-jarmarczny język późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności odznaczał się dużą ilością przekleństw. Bachtin wskazuje na ich magiczną funkcję w kontaktach z bóstwem w kontekście ludowej kultury śmiechu – kultury karnawału[228] i przypomina, że słowne zniewagi bóstwa były nieodłącznym elementem starych kultów. Świat sabatu to „świat na opak", to parodia zwykłego życia, w którym obowiązywał realizm groteskowy, oparty na sprowadzaniu w dół tego, co „wysokie". Tak jak karnawałowy ład oparty jest

[222] Np. AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 71 (1704).

[223] Por. uwagi M. Bednarza o wpływie atmosfery wojny trzydziestoletniej na pojawienie się w Polsce motywu czarnej mszy (1631). M. Bednarz, *Jezuici a religijność polska (1564–1964)*, „Nasza Przeszłość. Studia z Dziejów Kościoła i Kultury Katolickiej w Polsce", t. XX, 1964, s. 210.

[224] J. Wijaczka, *Procesy o czary w regionie świętokrzyskim...*, s. 47 (1665); AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/647, k. 168v; AGAD, Biblioteka Baworowskich, sygn. 252, k. 15, 16v, 17v, 20 (1710).

[225] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 129 (1675).

[226] M. Dąbrowska-Zakrzewska, op. cit., s. 241 (1643). Jedna z poznańskich czarownic zeznała zaś, że miała skrzata, którego zwała Szerokim, AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/665, k. 248 (1610).

[227] Np. AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/643, k. 156 (1669). Jedna z czarownic z Grodziska Wielkopolskiego nazwała np. Boga psem, a Matkę Boską „Niemką ladaco", AGAD, Biblioteka Baworowskich, sygn. 252, k. 17v. W Kleczewie 17 V 1646 Anna Wawrzkowa zeznała, że po trzykroć wyparła się Wysokiego i Wysokiej. Tego samego roku (17 XII) pojawia się też zeznanie Agnieszki Bułatki, że kazał jej się „szeroki odrzec i Pana Boga". Biblioteka PTPN, rkps 895, k. 237.

[228] M. Bachtin, op. cit., s. 76.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



94 Czarownicy w drodze na sabat. Lot na koźle

na odwróconej „górze" i „dole" w sensie ściśle t o p o g r a f i c z n y m, tak, karnawałowy styl tworzą typowe p a r y k o m i c z n e, skojarzone na zasadzie kontrastów: gruby i chudy, stary i młody, wysoki i niski[229]. Wysoki i Szyroka stanowiliby zatem nie tylko nowe współrzędne alternatywnej rzeczywistości, byliby również parą komiczną, z której śmiały się czarownice, jednocześnie lżąc i oswajając pozakarnawałowy świat trosk i niepokojów. Klątwy uśmiercały „Paschę Pańską"[230]. Nie Chrystus z Misterium Męki Pańskiej, ale tańczący i ucztujący w towarzystwie rozpustnych kobiet diabeł był królem sabatowego święta.

Sabatowy system obrazowy odbiera Bogu przymiot Najwyższego i poddaje go językowej degradacji, sprowadzając do stopnia równego, stąd: Wysoki[231]. Analogicznie biczujące i przekłuwające Hostię czarownice detronizują Syna Bożego – to symboliczne powtórzenie, opisanej w Ewangelii, błazeńskiej detronizacji, ubiczowania i naigrawania się

[229] Ibidem, s. 299.

[230] Ibidem, s. 286.

[231] Omówienia „Wysoki" używano, jak się wydaje, przede wszystkim w języku mówionym, nie pisanym. Normom języka pisanego poddawały się zwykle diabły literackie, zob. np. *Sejm piekielny...*, s. 21, 24, 29, 43, 44, 56.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

z „króla żydowskiego”[232]. Nie oznacza to, że oskarżone o czary kobiety świadomie miałyby używać terminów „Wysoki” i „Szyroka”, zwłaszcza w XVIII wieku, kiedy ludowa kultura śmiechu była zjawiskiem peryferyjnym i mało czytelnym. Nośnikiem starej tradycji pozostawał wówczas zapewne jedynie język.

Trudno oprzeć się również wrażeniu, że przypisanie bóstwu parametrów „szerokości” (bachtinowskiej „horyzontalności”) i „wysokości” („wertykalności”) nastąpiło w sposób przypadkowy. Bachtin zwraca uwagę, że kiedy w renesansie runął stary hierarchiczny obraz świata, jego elementy „górę” i „dół” zaczęto sprowadzać na jedną płaszczyznę. Nie one były teraz akcentowane, lecz „potem” i „przedtem”. Przeniesienie świata na jedną płaszczyznę, zmiana linii wertykalnej na horyzontalną dokonywała się wokół ciała ludzkiego, stającego się względnym centrum kosmosu. Kosmos ten poruszał się jednak nie z dołu ku górze, ale do przodu, po horyzontalnej linii czasu – z przeszłości w przyszłość. Przebudowa kosmosu wertykalnego na horyzontalny dotknęła zresztą cały ówczesny świat magii, włącznie z wybitnymi przedstawicielami magii naturalnej, jak Cardano czy Ficino[233].

Istnieje jeszcze jedna możliwość objaśnienia terminu „Szyroka”. Być może to stara, jeszcze o piętnastowiecznym rodowodzie wersja wyrazu „sroka”[234] – mówiąc o Matce Boskiej Polacy zwykli byli i nadal używają archaicznych form języka. Sroki to ptaki szczególnie związane ze światem czarownic. Karol Koranyi odnotował metamorfozę odlatujących na sabat czarownic w sroki[235], a w skonfederowanej z Koroną Litwie w trakcie prze-

[232] M. Bachtin, op. cit., s. 295–296. Zeznania tego rodzaju pojawiają się często w Grodzisku Wielkopolskim i Kleczewie.

[233] Szerzej o „wertykalności” i „horyzontalności” zob. ibidem, s. 495–498. Wśród przedstawicieli magii naturalnej chodzi zwłaszcza o Campanellę, ale wśród mu podobnych Bachtin wymienia również della Mirandolę, della Portę, Bruna czy Ficina.

[234] Pod hasłem „sroka” w słownikach staropolskich można spotkać między innymi takie objaśnienia: *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, t. VII, Kraków 1994, s. 564: *Pica, ae* f. – sroka, <<szyroka>>; *Słownik Staropolski*, t. VII, Wrocław 1977, s. 386: <<szyroka kmotra>>.

[235] K. Koranyi, op. cit., s. 9; por. M. Pilaszek, *Litewskie procesy czarownic w XVI–XVIII w.*, ORP, t. XLVI, 2002, s. 28–29. Por. zeznanie Anny Sweydyckiej o metamorfozie diabłów udających się na sabat, M. Dąbrowska-Zakrzewska, op. cit., s. 275 (1678).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

słuchań we włosach czarownic znajdowano srocze pióra. Żywiono również przekonanie, że ptaki te „wieszają się" nad płonącymi stosami[236]. Kwestię bliżej przedstawił Aleksander Brückner, omawiając polską bajkę mitologiczną *De pica et cornice et accipitre libellus libisce* (XV w.), opowiadającą o uciążliwym sąsiedztwie jastrzębia, wrony i sroki. Wrona miała ukraść jajka jastrzębia, a później natrząsać się z niego razem ze swoją kumoszką sroczką („szyroka kmotra"). Jastrząb jednak zdołał obronić swoje młode, a wronę dla przykładu, pomimo obłudnych próśb, zabił[237].

Sroka jako symbol plotkarskiej i zjadliwej sąsiadki na długo zagościła w wyobraźni Polaków. Genezę oskarżeń o czary w Wielkopolsce tak oto wyjaśnia anonimowy autor *Czarownicy powołanej* (1. wyd. 1639): „Co barzo u prostaków zwyczajna, za podus[z]czeniem ciekawych i świergotliwych białychgłów, co o wszystkiem chcą wiedzieć, aby miały o czym świergotać, bo by iem gęba spuchła milcząc, i owszem rozpisuje do sąsiadek swoich, aby przybywały, chceli wiedzieć jeśli ich kto nie czaruje. A zleciawszy się by s r o k i do ścierwu mianują same i te i owe [...]. I to pewna, iż tych teraźniejszych plotek o czarach i czarownicach, któremi się teraz Wielka Polska barzo zaswędziła, nie kto inny, jedno niektóre białegłowy jadowite i wyuzdane gęby nasiały"[238]. Skojarzenie sroki, ptaka, któremu powszechnie przypisywano dar mowy, z plotkarstwem, swarami i kłótliwością pojawia się już u Pliniusza Starszego[239].

[236] M. Pilaszek, *Litewskie procesy...*, s. 28. Interesujące, że na Litwie wieśniacy przybijali sroki nad drzwiami, aby ochronić zwierzęta gospodarskie przed czarami czarownic, podczas gdy ogólnoeuropejskim środkiem zaradczym w takich wypadkach była raczej końska podkowa, także na Mazowszu. Por. O. Kolberg, *Mazowsze. Obraz etnograficzny*, t. I, *Mazowsze Polne*, Kraków 1885, s. 60.

[237] A. Brückner, *Średniowieczna poezja łacińska w Polsce*, „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydz. Filologicznego Akademii Umiejętności, t. XVI, Kraków 1892 (Nowa nazwa: Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydz. Filologiczny, Seria II, t. 1 (16), 1892), s. 345.

[238] *Czarownica powołana abo krotka navka y przestroga z strony czarownic zebrana z rozmaitych Doktorow tak w prawie Bożym, iako y w swieckim biegłych, z przydatkiem Instructiey świeżo z Rzymu wydaney dla uchrony y poratowania sumnienia, osobliwie na takie sądy wysadzonych*, Gdańsk 1714, s. 101–102. Por. Biblioteka PTPN, rkps 895, k. 4v, „nas na Łysy górze bywało dość tak wiele jako owo gromada gapy la[t]ają kiedym liegali [z diabłami]" (1624). (Gapa w tym kontekście to oczywiście wrona.)

[239] Gajusz Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, przeł. i komentarz I. i T. Zawadzcy, Wrocław–Kraków 1961, s. 140–141. Por. O.V. Belova, *Slavianskij bestiarij. Slovar nazvanij i simboliki*, Moskva 2000, s. 238, hasło *Soroka*.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Jako ptak z rodziny krukowatych musiała nieodmiennie kojarzyć się ze złymi mocami, ponieważ kruk to symbol rozpusty i nieczystości. W chrześcijaństwie wyobraża zaś pogan, Żydów, odszczepieńców, tych, którzy porzucili Kościół[240].

Sroczki w innym znaczeniu, bo chodzi tu raczej o konotację srokizłodziejki odbierającej innym, a przysparzającej sobie korzyści, pojawiają się w zeznaniach oskarżonej Reginy Figaszki, przesłuchiwanej w roku 1691 przez chojnicki sąd miejski. Oświadczyła ona mianowicie, że ciotka nauczyła ją „jako też s r o c k i robić z kłosów ze żyta iżby żyto potym się zrodziła (sic!) gęste i plenne"[241]. Wierzenia związane ze srokami ewoluowały. Na przełomie XIX i XX wieku, w zabobonach myśliwskich gadatliwe sroki były już pomyślną wróżbą[242].

Niewielka popularność motywu diabelskiego hołdu w zeznaniach czarownic związana była niewątpliwie z brakiem na naszym rynku księgarskim prac, opatrzonych odpowiednimi ilustracjami, w rodzaju *Compendium maleficarum* Francesco Marii Guazzo (1608), z wyobrażeniami oddawania czci szatanowi oraz dawania chrztu i znamienia członkom diabelskiej sekty[243]. Choć kultura ludowa oswoiła postać diabła, zdarzało się, że płatał przykre psikusy i lepiej było trzymać się od niego z daleka. Doświadczyła tego pewna, porwana przez diabła, kaliska czarownica, którą ten tak mocno rzucił w kąt, że „aż sie zmoczyła ze strachu" (1613)[244]. Przeważnie diabły były jednak delikatniejsze i cierpliwie znosiły kolejne czarownice na sabat, prosząc, by przyniesione uprzednio poczekały, aż doniosą im koleżanki.

Karnawałowa wizja świata, choć ahierarchiczna wobec świata realnego, zachowała charakter feudalny. W połowie XVII wieku zwiększa się liczba protokołów opisujących podziały stanowe wśród czarownic.

Zob. też *Przykład o srokach* autorstwa B. Paprockiego, aby nie ufać gładko mówiącym (B. Paprocki, *Koło rycerskie*, wyd. W. Czermak, BPP, nr 44, Kraków 1903, s. 124–125).

[240] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. i opr. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 237–238.

[241] AP Bydgoszcz, Akta m. Chojnice, sygn. 136, k. 84.

[242] B. Gustawicz, *Zabobony myśliwskie*, „Lud", VII, 1901, s. 283.

[243] Zob. O.S. Rachleff, op. cit., s. 74, il. 54 (*Oddawanie czci Szatanowi*), il. 55 (*Znamię Szatana*); *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, red. R. Muchembled, Paris, s. 184, il. *Le baiser rituel sur l'anus du démon par ses sectateurs (wyd. 1626)*, s. 222, il. *La croix foulée aux pieds par les sorciers en hommage à Satan*.

[244] B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy...*, s. 46 (1613).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Jedno z barwniejszych zeznań z tego okresu pochodzi z Turka (1648), gdzie królową czarownic była woźna z Turka. Uboższe rozpoznały ją, choć nosiła kaptur na twarzy[245]. Z zeznań Anny Jedynaczki wynika zresztą, że „te, co były w kapturach były grzeczne, pleczyste, biedrzyste, tańcowały z pany". Zeznała również: „Starsze dostatnie panie piły wino, i my im nalewamy i kłaniamy się razem niziutko, z wielkim strachem"[246]. W Prusach spotyka się zeznania o zasłanianiu twarzy przez bogate czarownice czarną kitajką – interesujące, że biedne kobiety mają odkryte twarze[247]. W zeznaniach czarownic miechowskich pojawiają się też królowe i dziesiątniczki czarownic[248], w Kleczewie oprócz królowych i starszych można spotkać także cesarzowe oraz królów i cesarzy-czarowników[249]. Jedna z kleczewskich czarownic stwierdziła nawet, że pozostałe miały ją „za Dyanne jaką"[250]. Zeznania o cesarzach i „cesarkach" są bardzo późne – pochodzą z początku XVIII wieku, z protokołu procesu Katarzyny Krychowej, w którym mowa również o sabatowych ochmistrzyniach (13–14 września 1728 r.).

Wokół nakrytych na czarno stołów uwijały się usługujące starszym czarownicom diabełki[251] i biedniejsze czarownice, dla których łysogórska kariera skończyła się w kuchni. Kucharkom z podlejszego stanu nie wolno było siąść przy jednym stole z zacniejszymi od siebie. Jedna z kleczewskich czarownic zeznała wręcz, że na Łysej Górze tylko u wrót stawała, bo uboga była. Pojawiają się jednak również zeznania, w których czarownice przyrzekają sobie, że nie będą sobie wzajem szkodzić, tylko innym, co nasuwa skojarzenia z ekskluzywnym klubem, którego członkiniom dobrze się wiedzie[252]. Na sabatach w Braniewie „znako-

[245] Tożsamość ukrywały zwłaszcza bogatsze czarownice i tego rodzaju zeznania nie są odosobnione, np. AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 115 (1719).

[246] *Księga miasta Turka z r. 1648*, w: K. Milewski, op. cit., s. 347. Więcej o sabatowych królowych zob. AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 105 (1714).

[247] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 122 (1644?).

[248] BJ, rkps 86, k. 67v (1656); AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/660, k. 44v (1592). Zeznania opisujące rozwiniętą wizję sabatu i hierarchię czarownic zob. *Trzy sprawy wypisane z księgi miejskiej miasta Pyzdr...*, s. 197–214.

[249] Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 107v (1690), 259–260 (1662).

[250] Ibidem, k. 237v (1646).

[251] Niektóre królowe czarownic dysponowały aż 50 diabłami; Z. Lasocki, op. cit., s. 11 (1701).

[252] B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy...*, s. 22.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

mite panie" siedziały oddzielnie w osobnym gmachu (1646)[253], i tylko one mogły się najeść podczas bankietu. W Lubelskiem pojawiają się nawet zeznania o sabatach zamkniętych wyłącznie dla stanu szlacheckiego – wszyscy ich uczestnicy byli „pod piórmi"[254]. Nie bez kozery oskarżone o czary plebejuszki wyrażały nadzieję, że z biegiem czasu sędziowie zabiorą się także za „celniejsze" od nich w sztuczkach magicznych[255], ponieważ zamożne czarownice, muzykanci, a nawet diabły ukrywały swoją tożsamość, zasłaniając się taftami, kapami, kitajkami, haftowanymi czepkami i kapturami. W Kleczewie czarownice stroiły się w tych celach „w kapy kosmate z rogami"[256]. Zeznania o ubogich czarownicach mnożą się[257]. Najpełniej rzecz ujęła i ustosunkowała się do niej oskarżona Barbara Ratajka. Ratajkę irytowało, że o czary posądza się tylko osoby biedne. Oświadczyła więc, że poznała na sabacie Mamczaczkę „choć się była na gębie zasłoniła"[258], i że nie chciano jej przyjąć na Łysej Górze z powodu ubóstwa. Dodała też: „Źle robicie panowie, że bogatych nie palicie, nie karzecie, ubogich jednę abo dwie spalicie, a tysiąc ich na to miejsce zostanie"[259].

Miejsce w sabatowej hierarchii zależało również od stopnia opanowania magii. W różnych regionach rozmaicie się to przedstawiało. W Świętokrzyskiem np. niektóre z czarownic były „w starszeństwie", ponieważ ich umiejętności wykraczały poza pospolite czarowanie bydła[260]. Z drugiej strony, w Kleczewie bydło czarowały czarownice bieglejsze w sztuce, pośledniejsze tego nie potrafiły. W Chęcinach czarownice rozlatywały się w trzech kierunkach stosownie do przypisanych im rang: starsze na południe, młodsze na wschód, a na północ pozostałe (1665). Interesujący jest opis zwłaszcza tych pierwszych, ponieważ, podobnie

[253] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 128v.

[254] M. Dąbrowska-Zakrzewska, op. cit., s. 242 (1643).

[255] AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/643, k. 137, 148 (1669).

[256] Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 203–208 (1685); k. 158 (1689).

[257] Np. Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 127 (1638); AP Poznań, Księgi kościańskie grodzkie, sygn. 122, k. 271v–272 (1676). Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 122 (1644?), AP Bydgoszcz, Akta m. Chojnice, sygn. 136, k. 81–82; AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 34 (1698), 71 (1704); AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/643, k. 156 (1669).

[258] AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 122 (1719).

[259] Ibidem, k. 123 (1719).

[260] BJ, rkps 5476, k. 41v.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

jak diabły, noszą na głowie rogi – symbol siły i potęgi[261]. W regionie tym w drugiej połowie XVII wieku poszczególne kategorie czarownic odróżniały się stopniem biegłości w czarowaniu. Nowicjuszki potrafiły tylko szkodzić bydłu. Bardziej zaawansowane w sztukach magicznych umiały czarować wyszynk, a nawet szkodzić na zdrowiu i życiu. Starsze czarownice używały również czarów pogodowych. Najczęściej powodowały suszę, bo kiedy padał deszcz, było im ciężko latać. Na Kresach w Busku pojawiają się zaś zeznania, że jedne czarownice są na służbie „czarodziejskiej" u drugich[262].

Do tańca przygrywała kocia muzyka. Czartowskie kapele składały się z chłopów-muzykantów i/lub diabłów. Czasem wystarczał akompaniament pojedynczego instrumentu lub śpiew kilku diabłów. Nie poprzestawano na instrumentach popularnych w życiu realnym, spośród których najczęściej używano gajd, skrzypiec, dud, piszczałek, trąbek i bębenków. Taneczne tony wydobywano również z tak dziwnych instrumentów, jak: broda, wąsy, guziki, krowi lub lisi ogon, bąk, radło, brona, igła, szpilki od pończoch, stąpor czy gwoździe – np. jeden z nowskich muzykantów grał na drewnianych gwoździach wbitych w ścianę. „Tak skoczne zaś sprawował melodie, jakby na cymbale grał" (1704).

Informacje o łysogórskich specjałach zwykle bardziej przykuwały uwagę przesłuchujących niż szczegóły inicjacji czarowskich. Podejrzewano bowiem, że w istocie pochodzą z kradzieży. Wyżej sygnalizowałam już, że zapychano żołądki tym, co padło lub zepsuło się wskutek ich czarów w sąsiednich zagrodach. Czarownice niechętnie dzieliły się tego rodzaju rewelacjami z oprawcami i twierdziły zwykle, że nie wiedzą, skąd wzięło się zaczarowane jadło i trunki. Równie ohydna co potrawy była łysogórska zastawa – Anna Warwaska w roku 1685 zeznała: „s[z]kapiemi rurami pijałym miasto ki[e]liszkow, jadałym s[z]kapie gówno"[263].

Sabatowe *menu* pozwala się zorientować, na czym, dla dużej części społeczeństwa, polegał dobrobyt. Choć było odwzorowaniem fantazji kulinarnych, zwykle nie było wyszukane. Potrawy były niedosolone lub miały smak karmy dla psów, a zabrane do domu zamieniały się, zgodnie z powszechnym wyobrażeniem, w łajno najczęściej końskie lub świń-

[261] J. Wijaczka, *Procesy o czary w regionie świętokrzyskim*..., s. 41.
[262] L. Ilnicki, op. cit., s. 230.
[263] Biblioteka PTPN, rkps 895, k.197 (1685).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

skie[264]. Najpopularniejsza była dieta jarska – czarownice i pokuśniki gotowali głównie kapustę, jarmuż, kasze i rzepę, robiono też ser. Niektóre z czarownic zeznawały również, że na Łysych Górach zbierały kwiatki i zioła i piekły z nimi placki i chleb[265]. Na Pomorzu jadłospis wzbogacony był o ryby (ości). Pieczyste lub gotowane mięso zarezerwowane było zwykle dla czarownic wyższych rangą. Wino i miody podawano im w pozłocistych pucharach; nie kalały się pospolitym piwem.

Polskie czarownice wolały na sabatach tańczyć, najadać się do syta i uprawiać seks niż oddawać cześć diabłu. Ale do intymnych zbliżeń z diabłami często dochodziło także w domu lub przydomowym ogrodzie. Zdarza się, że niektóre z oskarżonych przyznają się do zoofilii. Dorota Müller z Braniewa zeznała np., że jej diabeł Kasper spółkował z nią w postaci gadającego psa (1684)[266]. Inne zeznają o czułym traktowaniu przez diabły i przyjemnych stosunkach płciowych, jakie z nimi odbywały, choć ich członek był zimny. Jeszcze inne przyznają, że śniły o diabłach. Problem nie dotyczy tylko kobiet. Zdarza się, że mężczyźni przyznają się do współżycia z czartami o niewieścich kształtach. Wątek seksualny nie należy jednak do nazbyt eksploatowanych w trakcie przesłuchań polskich czarownic, co potwierdzałoby tezę Briggsa, iż sędziowie, którym zwyczajowo zarzuca się przenoszenie własnych fantazji seksualnych na czarownice, nie przywiązywali większej wagi do szczegółów intymnego pożycia czarownic i diabłów.

Nie można było jednak bagatelizować tego wątku zupełnie, ponieważ orgia wprowadzała chaos, który groził utratą dotychczasowej stabiliza-

[264] Anna Szpornowska zeznała np., że po przyniesieniu do domu sabatowe specjały spotkała następująca metamorfoza: pierniki – końskie bobki, pieczenie – ścierniska, wino – kobyli mocz, srebrne kubki – końskie kopyta. AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131, k. 116 (1719). O ile koń jest zwierzęciem o symbolice chtoniczno-funeralnej, o tyle dzik (świnia) jest symbolem rozpasania. W związku z tym np. w Kleczewie pojawiają się zeznania, że czarownice na sabatach zamiast pączków jadły „kobele bobki" (Biblioteka PTPN, rkps 859, k. 158 (1689)).

[265] Np. AGAD, Księgi miejskie Praszki, sygn. 2, k. 82 (1665); AP Poznań, Księgi kościańskie grodzkie, sygn. 122, k. 271v (1676).

[266] Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3, k. 129 (1684). Wierzenie w diabła pod postacią psa popularne było w wielu rejonach Korony, np. Marusza Staszkowa z Jastrzębnik zeznała, „że do ni[ej] przyszedł piesek, który się piesek uczyni<e>ł człowiekiem, i mówi<e>ł jej i kazał, żeby temuż Kasperkowi złość uczyni<e>ła dla soli, że jej żona Kasperkowa pożyczyć nie chciała". AP Poznań, Akta m. Opalenica, sygn. I/5, k. 17.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



95 Metamorfoza diabła i czarownicy w wilka i kota

cji[267]. Sędziowie nie widzieli archaicznego środka przywracającego chaos mityczny, z którego w życiu codziennym odradza się obfitość i moc[268]. Orgia, sabat i czary były jedynie potencjalnym niebezpieczeństwem. Przekonanie, które zasiał w XV wieku Jan Tinctoris, że czarownicy chcą zwyciężyć nad światem i grozi mu z ich strony chaos i zanik praworządności, dzielili później nie tylko ludzie wybitni, jak Bodin, ale również zwykli sędziowie. W ich mniemaniu czarownice czarowały „coby nic nie było na świecie" (1665)[269].

O ile w świecie karnawału taniec jest odbiciem siły witalnej i wehikułem umożliwiającym wyjście poza bytowanie codzienne, o tyle świat realny potępiał zwykle zachowania taneczne, bo w mniemaniu ogółu pozbawione były dostatecznej godności i dawały złe świadectwo o człowieku religijnym[270]. Cóż z tego, że czarownice „umieją pięknie

[267] O pierwotnej roli orgii zob. M. Eliade, *Kobieta, ziemia i płodność*, w: idem, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 119–121.

[268] Por. idem, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, Łódź 1993, s. 344.

[269] J. Wijaczka, *Procesy o czary w regionie świętokrzyskim*..., s. 47.

[270] Por. J. Kowalska, *Pojmowanie tańca. Uwagi na temat źródeł konotacji negatywnej*, „Etnografia Polska", t. XXIV, z. 2, s. 123–124.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631



96 Wilkołak

tańcować a męże swoje wieszają na kołkach" (1677)[271] – tak się nie zachowuje uczciwa niewiasta. Porządna kobieta nie tańczy z diabłami i nie oddaje im się. Być może dlatego świętokrzyska młynarka zeznała, że u niej we młynie „anieli tańcowali, i iasność wielka była"[272], a w trakcie nocnej zabawy jedzono gołębie – ptaki wyobrażające Ducha Świętego (1706).

W opisach sabatów z terenów Korony nie natknęłam się na wzmianki poświadczające istnienie kultów agrarnych związanych z magią, porównywalnych do *benandanti,* sekty z regionu Friuli, odkrytej przez Carlo Ginzburga[273]. Istnieją jednak poszlaki w źródłach drukowanych, poświadczające utrzymywanie się praktyk o charakterze szamańskim w połowie XVII wieku, których uczestnicy zstępują we śnie do podziemnych światów i walczą ze złymi mocami, by zapewnić ochronę swoim wspólnotom[274]. W jednej ze swych skandalizujących nowin Józef Pięknorzycki z Mątwiłajec pisze, że na Ukrainie, w Chodaku „kiedy się [...] upije, miewa [...] takie sny, jakoby na inszym świecie bił się ze diabły.

[271] AGAD, Księgi ostrzeszowskie, grodzkie, sygn. 4, k. 214.

[272] W. Siarkowski, op. cit., s. 41.

[273] Zob. C. Ginzburg, *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVIe et XVIIe siècles*, przeł. G. Charuty, Paris 1984.

[274] M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, przeł. I. Kania, Kraków 1992, s. 88, 92.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Czasem się mu śni, a on lata za ptakami po puszczach. [...] czasem kiedy [się] ocknie, choć w nocny czas, tak się spoci jako w łaźni"[275].

Interesująca paralela jest opisana w aktach procesu oskarżonego o wilkołactwo Litwina Thiessa (1691). Thiess zeznał mianowicie, że jest wilkołakiem i że razem ze swoimi kolegami przemienionymi w wilki walczy kilka razy do roku z diabłami i czarownikami[276]. Przypadek z Rygi opisał C. Peucer (*Commentarius de praecipuis generibus divinationum*). Podczas świątecznej zabawy zemdlał tam chłopak, w którym ktoś rozpoznał wilkołaka. Kiedy młodzieniec obudził się, oświadczył, że walczył z czarownikiem, latającym w postaci motylka. Peucer skomentował, że w istocie wilkołaki chełpią się tym, iż przepędzają czarowników. Podobnie czyniły wilkołaki rosyjskie i niemieckie.

***

Podobnie jak w krajach Zachodu, postaci czarownicy i diabła oraz mit sabatu wyrażały w Koronie niepokoje jej mieszkańców. Odnotowane mikrohistorie wskazują, że te trzy filary zbiorczej koncepcji czarów odgrywały istotną rolę w małych społecznościach lokalnych, kiedy nagle pojawiały się bądź kumulowały niewytłumaczalne, z punktu widzenia ówczesnych, nieszczęścia. Paradoksalnie, wierzenia w czary i czarownice wychodziły naprzeciw potrzebie ładu, którą każda epoka stara się zaspokoić na swój sposób. Niemałą rolę w zachwianiu poczuciem bezpieczeństwa odegrała z pewnością pogłębiająca się znajomość demonologii. Wokół postaci Złego i jego służki czarownicy stosunkowo łatwo było budować stereotyp niszczyciela ładu i porządku.

[275] J. Pięknorzycki, *Z nowinami torba kursorska naleziona u Nalewajków* (z r. 1645), w: *Polska satyra mieszczańska. Nowiny sowiźrzalskie*, opr. K. Badecki, Kraków 1950, s. 291.

[276] Zob. szerzej M. Eliade, *Okultyzm...*, s. 91.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Zakończenie

Im więcej wiemy o zagadnieniu, tym trudniej dokonywać uogólnień, zwłaszcza gdy dotyka ono tak wielu sfer rzeczywistości, jak czarostwo Europy preindustrialnej, okazuje się bowiem, że na głębszym poziomie posiada ono liczne cechy funkcjonalistyczne. Choć w istocie prześladowania czarownic były zjawiskiem marginalnym, niemożliwe jest ich rozpatrywanie bez odniesienia się do głównego nurtu życia społecznego z jego wielorakimi odcieniami.

Nie ma nic zaskakującego w tym, że większość krajów europejskich doświadczyła prześladowań czarownic[1]. Choć polski przypadek jest niezwykle interesującym wariantem tego zjawiska, wiele jego aspektów wykazuje cechy wspólne ze wzorcem ogólnoeuropejskim, zwłaszcza geneza. Jej odsłonięcie możliwe było jedynie dzięki zwróceniu się ku XV stuleciu, pomijanemu często w badaniach historyków wczesnej nowożytności, i analizie uwarunkowań prawnych i społecznych. Wynika z niej, że podstawy procesów o czary w Koronie były podobne do obserwowanych w pozostałych krajach europejskich, chodzi zwłaszcza o niedocenianą przez polskich historyków i sygnalizowaną tylko przez nielicznych badaczy (E. Potkowski, S. Bylina) rolę średniowiecznych herezji.

W przypadku Korony odtworzenie genezy procesów o czary nie wydaje się możliwe bez zwrócenia baczniejszej uwagi na prześladowania husytyzmu – herezji, która stymulowała polski Kościół do upowszechniania wśród wiernych wiedzy o błędach w doktrynie katolickiej. Niewątpliwie jednak późna w porównaniu z krajami Zachodu chrystianizacja kraju, niewielki zasięg społeczny herezji husyckiej i fragmentaryczna

[1] R. Briggs, *'Many Reasons Why': Witchcraft and the Problem of Multiple Explanation*, w: *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*, red. J. Barry, M. Hester, G. Roberts, Cambridge 1999, s. 62.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

znajomość teorii demonologicznej przyczyniły się do słabszego natężenia prześladowań czarownic w Koronie XV i XVI wieku. Wydaje się, że wierni, niedoinformowani o czającym się zewsząd ze strony wszędobylskich czarownic złu, nie odczuwali z ich strony tak dużego zagrożenia, jak Niemcy czy Francuzi.

Właśnie w czasach herezji husyckiej wprowadzono w Polsce prawo (edykt wieluński, 1424) wzorowane na antyheretyckich konstytucjach cesarza Fryderyka II (1224–1232), w którym herezję uznano za zbrodnię obrazy majestatu (*crimen laesae maiestatis*), a więc przestępstwo publiczne. Uznana wówczas została za zagrożenie nie tylko dla Kościoła, ale i państwa, ponieważ zagrażała porządkowi społecznemu. Prawo to odnoszono między innymi do przestępstw niezwiązanych bezpośrednio z kwestią wiary, do których zaliczały się również czary – protokoły przesłuchań czarownic z XVII i XVIII wieku potwierdzają odwoływanie się do postanowień edyktu w wielu dzielnicach Korony, w których ścigano czary jako przestępstwo publiczne (Prusy Królewskie, Wielkopolska, Małopolska).

Kluczowe znaczenie dla charakteru polskich prześladowań czarownic miał spór o jurysdykcję kościelną między szlachtą i Kościołem, który nasilił się w czasach ruchu egzekucyjnego. Konstytucja z 1543 roku, którą wówczas zatwierdzono, była okresowa i szlachta traktowała ją jako zło konieczne – miała obowiązywać do następnego roku, kiedy sejm miał ponownie zająć się sprawą jurysdykcji sądów duchownych. Ostatecznie zniosły ją sejmy z lat 1552, 1563 i 1565, zapewniając szlachcie pełnię jurysdykcji patrymonialnej nad poddanymi także w sprawach religijnych. Konstytucja ta, jako formalnie nieważna, była wobec tego nierespektowana przez społeczeństwo w sposób w pełni uzasadniony.

Ustawicznie powołujący się na nią w XVII i XVIII wieku Kościół szermował wątpliwym precedensem w walce o zwrot jurysdykcji w sprawach o czary. Liczne postanowienia synodalne i papieskie, na które Kościół się powoływał, żądając oddania mu jurysdykcji w sprawach o czary, szlachta uznawała za naruszające jej uprawnienia i ich nie egzekwowała. Kościołowi nie pomagało nawet to, że w szlacheckich kompendiach prawnych zamieszczano treść konstytucji, ponieważ społeczeństwo szlacheckie uczyło się prawa w praktyce, ta zaś była zgodna z interesem stanu szlacheckiego, nie duchowieństwa.

Prześladowanie czarownic, podobnie jak w innych krajach, również w Koronie okazało się zjawiskiem typowo miejskim – aż 83,2% ogółu procesów to procesy przeprowadzone w sądach miejskich. Rzadziej trafiały one do sądów wiejskich (9,7%) i prawie nieobecne były w sądach

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

grodzkich (6,6%). Nieliczne przypadki oddawania spraw o czary do kozackich sądów wojskowych odnotowałam na Ukrainie (0,6%).

Miejski charakter zjawiska jest konsekwencją kilku czynników współdziałających. Wobec faktu, iż większość procesów o czary toczyła się w małych prowincjonalnych miasteczkach, gdzie w stan oskarżenia stawiano przede wszystkim wieśniaczki i dziewki służebne wywodzące się z warstwy luźnych, pierwszorzędna wydaje się postawa właściciela lub dzierżawcy dóbr, który w przypadku konieczności usunięcia z lokalnej wspólnoty domniemanej czarownicy decydował się na rozwiązanie dla niego najwygodniejsze. Sądy miejskie zapewniały panu feudalnemu niezależność od sądów kościelnych i nie zagrażały jego władzy patrymonialnej. W przeciwieństwie do sądów grodzkich, dysponowały zarówno urzędnikami mogącymi wydać orzeczenie, jak i aparatem wykonawczym niezbędnym do przeprowadzenia tortur i wykonania egzekucji. Były wygodne także i z tego względu, że pozwalały na pozbycie się cudzymi rękami niechcianych w społeczności jednostek.

Sądy wiejskie mniej były skore do zasądzania wyroków śmierci osobiście, ponieważ nie miały możliwości samodzielnie ich egzekwować. Dbając o swój status nie mogły wydawać orzeczeń, które z góry skazane byłyby na niewykonanie. Istotna jest również kwestia solidarności gromadzkiej. Przekonanie, że lepiej oddać sprawę o czary do sądu miejskiego, było zapewne konsekwencją nie tylko powszechnego przekonania o większym zakresie kompetencji sądów miejskich w tego rodzaju sprawach, ale także chęci odsunięcia od siebie odpowiedzialności za śmierć krewniaczki/znajomej/sąsiadki. W związku z pojedynczym przypadkiem orzeczenia kary stosu przez sąd wiejski trudno wyrokować, co o tym zadecydowało. Wydaje się jednak, że jest on przede wszystkim konsekwencją stosunkowo wysokiej kultury prawnej czukiewskiego sądu, który w sentencji wyroku powołuje się na artykuły prawa magdeburskiego i zamieszcza z nich cytat.

Sądy małomiasteczkowe wyrokowały surowiej niż sądy dużych miast Korony, co było następstwem ich zależności od lokalnych stosunków władzy i większej uległości wobec okolicznej szlachty, z którą magistraty były powiązane ekonomicznie. Sądy dużych miast, zgodnie z zaleceniami *Constitutio Criminalis Carolina*, orzekały zwykle łagodniejsze wyroki. Wydaje się, że poza wyższą kulturą prawną, główną przyczyną decydującą o zróżnicowaniu orzeczeń w małych i dużych miastach Korony była większa możliwość okazania dezaprobaty oczekiwaniom pospólstwa, plebsu i oskarżyciela, którym nierzadko był szlachcic. Każdy przypadek należałoby jednak rozpatrywać indywidualnie, gdyż sędzio-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

wie, ciągnący przecież niemałe korzyści z tytułu zajmowania funkcji honorowych, zależni byli od opinii ogółu, ponieważ byli obieralni. Ich główną rolą społeczną była rola ojca rodziny, rzemieślnika lub kupca, którego naczelnym obowiązkiem jest zabezpieczenie bytu własnej rodziny. Orzeczenia sędziów nie mogły więc zasadniczo odbiegać od wyobrażenia lokalnej wspólnoty o „sprawiedliwym wyroku". Prawnicy musieli być realistami i liczyć się z otaczającą ich rzeczywistością[2]. Mogło przecież dojść do zamieszek podobnych do tych z Gniezna z 1690 roku, kiedy oburzony zwolnieniem domniemanych czarownic tłum chciał zlinczować sędziów[3].

Badania nad religijnością miejską wskazują, że wczesna nowożytność była epoką zbyt religijną, by przedstawiciele miast, przejmujący w tym samym czasie coraz więcej obowiązków przewodników kultu, łatwo oddali prawo zabierania głosu w kwestii przestępstw religijnych, do których dochodziło na podległym im terenie. Walczące o niezależność miasta nie były skore do oddania Kościołowi spraw, które urzędnicy uznawali za właściwe dla swej jurysdykcji. Zrzekali się jej wyłącznie w sprawach, co do których przekonani byli o konieczności przeprowadzenia indagacji przez wyspecjalizowanych duchownych. Ale ponieważ religia stanowiła ważny element scalający społeczność (wspólnotę) i legitymizujący władzę urzędników, dochodziło do tego w wyjątkowych sytuacjach, np. kiedy zachodziła potrzeba przesłuchania diabłów siedzących w indagowanej.

Przypadek polski zdaje się potwierdzać obserwacje badaczy zachodnich, że procesy o czary obejmowały w największym stopniu obszary najbardziej zaangażowane w ponadlokalną wymianę handlową (około 60% oskarżeń o czary pochodzi z Wielkopolski i Prus Królewskich), która doprowadzała do zderzania się dotychczasowych poglądów z nowymi ideami oraz do uzależniania się lokalnych społeczności od aktualnej koniunktury. Mogło to powodować erozję dotychczasowych mechanizmów zabezpieczających ład we wspólnocie, zwłaszcza że wielu mieszkańców należało do kategorii ludzi luźnych. Brak jednak jeszcze u nas szczegółowych studiów nad tymi zagadnieniami.

Niewielka liczba odnotowanych procesów (867) przeczy, że w Polsce ochoczo szafowano krwią czarownic, zwłaszcza że poddanki przedsta-

[2] J. Tazbir, *Okrucieństwo w nowożytnej Europie*, Warszawa 1999, wyd. II, s. 293.

[3] Por. W. Sobieski, *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III-go*, Warszawa 1902, s. 2.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

wiały określoną wartość ekonomiczną. To, jak się wydaje, konsekwencja przede wszystkim dwóch czynników, nie do końca rozdzielonej religijności ludowej i oficjalnej i przede wszystkim kontradyktoryjnego charakteru postępowania sądowego w Koronie. Przypadki procesów wszczynanych z urzędu zdarzają się w Koronie niezwykle rzadko, także dlatego, że nierepresyjne systemy sprawiedliwości, z jakimi mamy do czynienia w Polsce, nie są zainteresowane w samodzielnym określaniu kogokolwiek jako czarownicę. Urzędnicy sami nie decydują w nich o tym, kto łamie normy społeczne, by udowodnić, że są potrzebni. Czekają, dopóki do sądu nie wpłynie skarga. Wyjątki od tej zasady rzadko zdarzają się w Koronie.

Polskie procesy czarownic wykazują różne cechy w różnych niszach socjologicznych, np. w południowo-wschodniej Wielkopolsce oskarżenia wychodzą przede wszystkim ze środowiska chłopów, podczas gdy np. w Kleczewie ponad 70% oskarżeń wdraża szlachta. Takie dysproporcje każdorazowo należałoby wyjaśniać indywidualnie, niemniej zawsze zarówno w jednym, jak i drugim wariancie głównym zarzutem stawianym czarownicom są czary szkodliwe (*maleficia*), wymierzone w majątek, zdrowie lub/i życie oskarżycieli. Oskarżenia wychodzące z dworów dotyczą przede wszystkim strat materialnych. Bardziej złożona jest kwestia oskarżeń w środowiskach wiejskich i miejskich, gdzie poważną rolę odgrywał tzw. *village discourse.* Protokoły przesłuchań czarownic przekazują, w ogromnej liczbie wariantów, tę samą informację: na poziomie funkcjonalistycznym większość oskarżeń o czary służyła pognębieniu lub wykluczeniu z życia rodziny/sąsiedztwa/wspólnoty osób, z którymi oskarżyciel od dawna żył w napiętych stosunkach lub sporze, zwłaszcza gdy szło o roszczenia majątkowe.

Nie wyklucza to oczywiście realnej wiary w czary, bo większa część społeczeństwa rzeczywiście wierzyła w czary. Z relacji stron procesowych wynika jednak zwykle, że zanim doszło do bezpośredniego zamachu na cudzą własność czy zdrowie za pomocą czarów, od dawna jedna lub druga strona, lub obie naraz starały się uderzyć w przeciwnika kalumnią lub inwektywą. W ten sposób najłatwiej można było zniszczyć pełną cześć (honor) przeciwnika, która odgrywała zasadniczą rolę w mechanizmach podtrzymujących funkcjonowanie małych wczesnonowożytnych wspólnot lokalnych i której zazdrośnie strzeżono. Dlatego zniszczenie cudzej reputacji mogło zaowocować wdrożeniem sprawy o czary. Oba światy, racjonalny i magiczny, wzajemnie się uzupełniały i wiele osób niechętnie żegnało się z tym ostatnim. Wielu ludzi jeszcze w XIX wieku trudno było przekonać, że mleczność krów zależy przede

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

wszystkim od przestrzegania higieny i jakości karmy[4]. Utrzymywało się również przekonanie, że cięższe choroby zsyłają znajome i krewniaczki, które miały czerwone oczy lub z usposobienia były cokolwiek w sobie zamknięte[5].

Procesy o czary bezwzględnie obnażają stan napięcia, jaki towarzyszył społecznościom lokalnym w sytuacji nagłych nieszczęść, czy to naturalnych, czy spowodowanych przez człowieka. Nie można jednak stwierdzić jednoznacznie, że istnieje ścisła korelacja między natężeniem prześladowań czarownic w Koronie a okresami wojny, kryzysów ekonomicznych czy wybuchów epidemii. Obserwowane wówczas kierunki przemian zjawiska bywają sprzeczne. Niemniej zestrojone razem i połączone z atmosferą trwogi, zwłaszcza eschatologicznej, mogły wywoływać poważne konsekwencje dla czarownic.

Wszystko wskazuje na to, że w Koronie pojawiały się niekiedy małe paniki lokalne. Nigdy jednak nie doszło w Koronie do ścigania dziesiątek oskarżonych, nawet jeśli w protokołach pojawiają się dziesiątki czarownic „powołanych". Obowiązujący w Koronie system prawa karnego nie był systemem represyjnym, tak charakterystycznym dla państw absolutystycznych, a polski miejski proces karny zachował charakter kontradyktoryjny (skargowy). Dlatego w pojedynczym procesie oskarżano zwykle jedną lub dwie czarownice-kobiety. Mężczyźni stanowili około 10% oskarżonych.

Interesujące byłoby zbadać analogiczne zagadnienia w odniesieniu do procesów wytaczanych Żydom o rzekome mordy rytualne i o zbezczeszczenie hostii, zwłaszcza że nurt antropologiczny i socjologiczny nie jest popularny w polskiej literaturze przedmiotu poświęconej tej tematyce. Jeśli spojrzy się na nie z perspektywy tych dyscyplin, okazuje się, że postawy członków wspólnot lokalnych wobec czarownic mogły mieć wiele wspólnego z postawami wobec Żydów, którzy podobnie jak czarownice znajdowali się poza omawianą wyżej grupą przyjaciół[6]. Małżeństwa, które były jednym z podstawowych narzędzi budowania statusu własnego i rodziny, były przecież zakazane między Żydami i chrześcijanami. Taka postawa wobec starozakonnych była powszechna

[4] Zob. np. J. Chodźko, *Pan Jan ze Świsłoczy. Kramarz wędrujący*, Wilno 1824, s. 134–136.

[5] M. Toeppen, *Wierzenia mazurskie*, „Wisła", t. VI, 1892, s. 393.

[6] Por. definicja terminu „przyjaciele" w rozdziale *Zaklęte rewiry – miasta i wsie*, s. 361.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

w całej Europie. Niewielki zasięg prześladowań Żydów w Koronie nie budzi dziś zasadniczo wątpliwości[7]. Wiele aspektów tego zjawiska jest jednak nieznanych i trudno prowadzić szczegółowe badania porównawcze w odniesieniu do procesów o rzekome mordy rytualne i procesów o czary. Brakuje zwłaszcza opracowania historyczno-antropologicznego omawiającego koegzystencję chrześcijan i Żydów w Koronie, z należytym omówieniem wielorakich powiązań między nimi zachodzących.

Prześladowanie czarownic nasiliło się w Koronie, gdy Kościół podjął rzeczywiste wysiłki zmierzające do wprowadzenia w życie reformy trydenckiej na wszystkich poziomach społeczeństwa. Religijność zwłaszcza mas chłopskich nie była ortodoksyjna. Do poważnych przemian światopoglądowych doprowadziły zwłaszcza misje ludowe i działalność kaznodziejska zakonów. Pogłębiała się w społeczeństwie znajomość tego, co jest grzechem zgodnie z nauką Kościoła, a postać diabła stawała się coraz bardziej wulgarna i przerażająca. Jego figura często się pojawia w barokowym kaznodziejstwie. Nie tylko eschatologiczne konsekwencje grzechu budziły grozę. Według ówczesnych wyobrażeń czarownica, która grzesznym życiem obrażała Boga i szkodziła rodzajowi ludzkiemu, mogła ściągnąć na swoje sąsiedztwo i najbliższą okolicę gniew Boży. Tego rodzaju argumentacja ustawicznie powtarza się w sentencjach wyroków z przełomu XVII i XVIII wieku i właśnie w ostatniej ćwierci XVII wieku dochodzi do eskalacji zjawiska. Druga fala kontrreformacji, która mocno się wówczas zaznaczyła, przyczyniła się do nasilenia się wiary nie tylko w cudownych patronów, relikwie i świętych z obrazów, ale i w niszczycielską moc zaklęć.

Z moich obliczeń wynika, że od początku XVIII wieku spada liczba oskarżeń o czary, co koreluje nie tylko z postępującą akcją katechetyczną, ale również z intensyfikowanymi działaniami Kościoła na rzecz poprawienia poziomu kleru parafialnego. Jednym z głównych problemów Kościoła tego okresu był bowiem problem epuracji kadr. Część kleru

[7] Z. Guldon, J. Wijaczka, *Procesy o mordy rytualne w Polsce w XVI–XVIII wieku*, Kielce 1995, s. 94; H. Węgrzynek, *„Czarna legenda" Żydów. Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce*, Warszawa 1995, s. 174–176; J. Tazbir przypuszcza, że w wyniku tych procesów stracono ogółem od 200 do 300 starozakonnych (*Okrucieństwo*..., s. 57). Praca D. Toaleta (*Accuser pour convertir. Du bon usage de l'accusation de crime rituel dans la Pologne catholique à l'époque moderne*, Paris 2000), przedstawiająca masową eksterminację Żydów w epoce staropolskiej, z uwagi na poważne braki warsztatowe i nieznajomość pełnego kontekstu zjawiska w Polsce jest niewiarygodna.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

podzielała gminne poglądy wiernych. Była również część nastawiona pasożytniczo, która ciągnęła zyski z handlu święconymi przedmiotami, sprzedawanymi dla celów zabobonnych, lub z egzorcyzmowania opętanych przez diabły.

Trzeba podkreślić, że nasilenie się prześladowań czarownic w dobie kontrreformacji nie było intencjonalnym działaniem Kościoła. Przeciwnie, hierarchia kościelna przekonana była, iż procesy o czary, prowadzone przez nieobeznanych z prawem małomiasteczkowych jurystów, urągają Bogu, bo osoby niekompetentne decydują, co czarami jest, a co nie i torturują najczęściej niewinne kobiety. Najpierw poglądy takie pojawiły się środowisku kurii poznańskiej (1639), a nasiliły się w całym kraju po wydaniu w Rzymie *Instrukcji* szczegółowo opisującej, jak powinna być przeprowadzana prawidłowa indagacja czarownicy (1657). Do niej odwoływali się biskupi walczący o przejęcie jurysdykcji w sprawach o czary.

Terenem, gdzie akcja Kościoła o zwiększenie wpływu na jurysdykcję w sprawach o czary osiągnęła największy rezultat, była diecezja chełmińska, gdyż administrujący nią biskupi cyklicznie ponawiali starania o reskrypty królewskie i poświęcali wiele uwagi kwestii właściwego doinformowania społeczeństwa o postanowieniach królewskich. Tylko na jej terenie zabytki praktyki sądowej poświadczają oddawanie spraw o czary najpierw do sądu kościelnego, a dopiero później, po rozstrzygnięciu, czy oskarżona jest prawdziwą czarownicą (tj. taką, która odprzysięgła się Boga), do sądu świeckiego. Sądy świeckie nie przestrzegały jednak ściśle zaleceń kościelnych, gdyż wbrew nim stosowały próbę wody (pławienie).

Wypracowane teorie demonologów nie cieszyły się zainteresowaniem wśród polskich oskarżycieli; byli najbardziej zainteresowani *maleficium*. Ówcześni byli przekonani, że czarownice zagrażały jednostkom – nie narodom. Idea legitymizująca konieczność pozbywania się czarownic zaowocowała tak w Koronie, jak i na całym Kontynencie stosunkowo niewielką liczbą ofiar, jak na tak skomplikowany twór intelektualny jak zbiorcza koncepcja czarów. Nie posłużyła też u nas do ścigania kobiet majętnych, lecz biednych. Procesy o czary były w Polsce problemem społecznym niższych sfer, o który szlachta niejako się ocierała. Większość oskarżonych była tak biedna, że konfiskata ich majątków ledwie starczałaby, aby pokryć koszty procesu. Nasz mit sabatu jest bladym refleksem tego, co opisywały czarownice europejskie. Nie cieszył się również w społeczeństwie popularnością, skoro rodzimi drukarze nie zdecydowali się na zaangażowanie swoich środków w druk książek,

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

które poszerzałyby wiedzę o czarostwie sabatowym oraz instruowałyby, jak radzić sobie z pochwyconymi czarownicami.

Pobieżne bodaj porównanie Korony i Litwy samo narzucałoby się wobec ich wielowiekowej koegzystencji w ramach Rzeczypospolitej, lecz sytuację w Koronie i na Litwie trudno zestawiać, zwłaszcza w kategoriach kwantytatywnych. (O ile w latach 1552–1771 w Wielkim Księstwie Litewskim odbyło się 112 spraw o czary[8], o tyle w Koronie w latach 1501–1794 doszło do 867.) Chrystianizacja Litwy była w stosunku do Korony opóźniona o cztery stulecia. Istotne rozbieżności występują także w liczbie oskarżonych o czary mężczyzn (Litwa – blisko 40%; Korona – około 10%) i w zakresie prawa państwowego, gdyż zgodnie ze Statutem Litewskim III (1588) sprawy o czary kierowano przede wszystkim do sądów grodzkich, ziemskich i sądów dzierżawców dóbr, nie do sądów miejskich – tak jak to zwykle czyniono w Koronie.

Powyższe kwestie sprawiają, że rodzi się znacznie więcej pytań niż odpowiedzi. Konieczne jest zwłaszcza przeprowadzenie szeregu regionalnych analiz zjawiska z uwzględnieniem szerokiego kwestionariusza pytań, poruszającego różnorakie problemy badawcze, by móc stworzyć właściwą płaszczyznę do przeprowadzenia badań porównawczych z krajami ościennymi i Wielkim Księstwem Litewskim, zwłaszcza że państwa regionu wpisują się w model centrum i peryferii, zarysowany przez B. Ankarloo i G. Henningsena. Apogeum polskiego polowania na czarownice harmonizuje z największym nasileniem tego zjawiska w Szwecji i na Węgrzech. Peryferyjny charakter polowania na czarownice w Koronie potwierdza także stosunkowo niewielka w skali Europy liczba procesów, koresponduja̧ca z ogólnym trendem, że im dalej od centrum prześladowań: nadreńskich regionów Niemiec, Francji i Szwajcarii, tym mniejsza jest liczba ofiar.

Procesy o czary zawsze odchodziły w niepamięć na terenach, gdzie odrzucała je elita. Osobliwością polskiego przypadku jest to, iż zarówno słabe, sądząc po liczbach, natężenie zjawiska, jak i jego trwałe zahamowanie można przypisać jedynie zmianie stanowiska poddanych

[8] Liczba ta obejmuje tylko procesy, których pełne teksty protokołów znaleziono i opublikowano. Zdecydowałam się nie uwzględniać w statystyce skąpych, często dziewiętnastowiecznych wzmianek, z uwagi na niemożność zweryfikowania źródła informacji. Litewskie procesy czarownic omówiłam w osobnym artykule: M. Pilaszek, *Litewskie procesy czarownic w XVI–XVIII w.*, ORP, t. XLVI, 2002, s. 7–35.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

(szlachty), nie arbitralnemu zakazowi władcy, jak to miało miejsce w przypadku wielkich oświeceniowych kodyfikacji władców absolutnych. Jednocześnie przypadek polski wpisuje się w szerszą tendencję, obserwowaną w wielu krajach Europy: nie wyraziste przemiany w mentalności ludności wiejskiej wywarły decydujący wpływ na zaniechanie procesów o czary, ale przemiany w kręgach elit.

Podsumowując, trzeba zaznaczyć, że nie należy łączyć czarostwa Europy preindustrialnej z tak zwanym dzisiejszym czarostwem w miastach przemysłowych – to całkowicie inne zjawiska. Różnica leży w kontekście społecznym: w czasach czarostwa preindustrialnego społeczność jako taka wierzyła w możliwość czarów i moc czarownic; dlatego były one postrzegane jako zagrożenie dla ogółu. Współczesne czarownice to osoby prywatne, których społeczeństwo jako całość się nie obawia. Nic nie znaczą dla nikogo, tylko dla siebie samych[9].

[9] Ch. Larner, *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief*, Oxford––New York 1987, s. 79; więcej o czarownicach we współczesnym środowisku miejskim zob. np. Ph. Stevens Jr., *Some Implications of Urban Witchcraft Beliefs* i E.J. Moody, *Urban Witches*, w: *Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural*, red. A.C. Lehmann, J.E. Myers, Mountain View 1989, s. 213–221, 247–253.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Wykaz skrótów

AEH	Acta Ethnographica Hungarica
AGAD	Archiwum Główne Akt Dawnych
AKH	Archiwum Komisji Historycznej
AKP	Archiwum Komisji Prawniczej
AP Bydgoszcz	Archiwum Państwowe w Bydgoszczy
AP Gdańsk	Archiwum Państwowe w Gdańsku
AP Kraków	Archiwum Państwowe w Krakowie
AP Kraków/Wawel	Archiwum Państwowe w Krakowie, oddział na Wawelu
AP Lublin	Archiwum Państwowe w Lublinie
AP Poznań	Archiwum Państwowe w Poznaniu
AP Przemyśl	Archiwum Państwowe w Przemyślu
AP Rzeszów	Archiwum Państwowe w Rzeszowie
AP Toruń	Archiwum Państwowe w Toruniu
Biblioteka PTPN	Biblioteka Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk
BJ	Biblioteka Jagiellońska
BO	Biblioteka Ossolińskich
BUL	Biblioteka Uniwersytetu Lwowskiego
BUW	Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego
CPH	Czasopismo Prawno-Historyczne
CPAHU Lwów	Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy we Lwowie
KH	Kwartalnik Historyczny
KHKM	Kwartalnik Historii Kultury Materialnej
ORP	Odrodzenie i Reformacja w Polsce
PH	Przegląd Historyczny
PiP	Państwo i Prawo
SPPP	Starodawne Prawa Polskiego Pomniki

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Bibliografia

ŹRÓDŁA RĘKOPIŚMIENNE

AGAD, Akta radzieckie m. Nieszawy, sygn. 18, 19.
AGAD, Akta wójtowskie m. Nieszawy, sygn. 12.
AGAD, Akta m. Szczerców, sygn. 3.
AGAD, Akta m. Warta, sygn. 46, 48.
AGAD, Akta samorządu-sądu wsi Rogi 1531–1778.
AGAD, Archiwum Potockich z Radzynia, sygn. 396.
AGAD, Biblioteka Baworowskich, sygn. 252.
AGAD, Księgi grodzkie ostrzeszowskie, rel. et inscr., sygn. 22.
AGAD, Księgi grodzkie ostrzeszowskie, sygn. 4, 15.
AGAD, Akta m. Białystok, sygn. 1.
AGAD, Akta m. Praszki, sygn. 2.
AGAD, Akta m. Uniejów, sygn. 5.
AGAD, Nabytki Oddziału I, sygn. 58.
AGAD, Wyroki sądów asesorskich sejmowych i relacyjnych, sygn. 8.
AP Bydgoszcz, Akta m. Chełmży, sygn. 11.
AP Bydgoszcz, Akta m. Chojnice, sygn. 136.
AP Bydgoszcz, Akta m. Fordonu, sygn. 5.
AP Bydgoszcz, Akta m. Łobżenicy, sygn. 6.
AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 131.
AP Bydgoszcz, Akta m. Nowe, sygn. 80, 96.
AP Gdańsk, Akta m. Elbląga, sygn. 369,1/78.
AP Gdańsk, Akta m. Gdańska, Urząd Mierzei i Szkarpawy, sygn. 300.2/5, 9, 11, 17, 27, 32, 34, 158.
AP Gdańsk, Akta m. Gdańska. Urząd Wyżyn, sygn. 300.4/6, 14, 21.
AP Kraków, Akta m. Krakowa, sygn. 865, 867, 872, 876, 878, 879, 882, 883, 897.
AP Kraków, Archiwum m. Kazimierza, sygn. 267, 277, 283.
AP Kraków/Wawel, A. Dep., sygn. 6.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

AP Kraków/Wawel, Archiwum Sanguszków XXXIV, plik 69.
AP Kraków/Wawel, Castr. Crac. Rel., sygn. 72, 108.
AP Lublin, Akta m. Lublina, sygn. 169.
AP Lublin, Księgi grodzkie chełmskie, relacje, sygn. 163.
AP Lublin, Księgi grodzkie chełmskie, sygn. 21, 150.
AP Lublin, Księgi grodzkie grabowieckie, relacje, sygn. 77.
AP Lublin, Księgi grodzkie grabowieckie, sygn. 117.
AP Lublin, Księgi grodzkie krasnostawskie, relacje, sygn. 40.
AP Lublin, Księgi grodzkie lubelskie, relacje, sygn. 133.
AP Poznań, A. Dispens., sygn. 560.
AP Poznań, Akta m. Gniezno, sygn. I/30.
AP Poznań, Akta m. Kopanica, sygn. I/21.
AP Poznań, Akta m. Opalenica, sygn. I/5.
AP Poznań, Akta m. Poznania, sygn. I/639, 640, 641, 642, 643, 647, 648, 651, 659, 662, 664, 665.
AP Poznań, Księgi grodzkie bydgoskie, sygn. 53.
AP Poznań, Księgi grodzkie kaliskie, sygn. 297.
AP Poznań, Księgi grodzkie kcyńskie, sygn. 136.
AP Poznań, Księgi grodzkie konińskie, sygn. 66.
AP Poznań, Księgi grodzkie kościańskie, sygn. 122.
AP Poznań, Księgi grodzkie poznańskie, sygn. 789.
AP Poznań, Kartoteka procesów o czary, nr 3460.
AP Przemyśl, Zbiór szczątków zesp. 2, Księga sądowa miasta Trembowli, 1718–1724.
AP Rzeszów, Akta Gminy Błązowej, sygn. 98.
AP Toruń, Akta m. Kowalewa, sygn. 6.
AP Toruń, Akta m. Torunia, sygn. Kat. II. VIII – 14, (Inhalt. Die zu Thorn verhängten Criminal Strasen /Register/ 1558 bis 1697).
AP Toruń, Listy do Rady m. Torunia, sygn. 3458.
AP Toruń, Sądy dominialne dóbr biskupstwa chełmińskiego, sygn. 1.
Biblioteka Akademii Nauk im. W. Stefanyka we Lwowie, Kolekcja Baworowskich, f. 4, op. 1, sygn. 612/II.
Biblioteka PAN w Kórniku, rkps 1037.
Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, sygn. 2796, t. 3.
Biblioteka PTPN, rkps 859.
BJ, rkps 86, 5476.
BO, rkps 4465/1.
BUL, rkps 514/III, rkps 515/III, rkps 518/III, rkps 525/III, rkps 547/III, rkps 548/III, rkps 555/III.
BUW Gabinet Rękopisów, rkps 48.
CPAHU Lwów, f. 45, op. 1, dz. 231 (57).
CPAHU Lwów, f. 48, op. 1, sygn. 3.
CPAHU Lwów, f. 54, op. 1, sygn. 2.
CPAHU Lwów, f. 142, op. 1, sygn. 1.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Acta capituli Plocensis ab an. 1514 ad an. 1577, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. X, 1915 (osobne odbicie).

Acta capitulorum cracoviensis et plocensis selecta (1438–1523; 1438–1525), wyd. B. Ulanowski, AKP AU, t. 6, 1891.

Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta, wyd. B. Ulanowski, vol. I, *Acta capitulorum gneznensis, poznaniensis et vladislaviensis (1408–1530)*, Kraków 1894.

Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta, vol. II, *Acta iudiciorum ecclesiasticorum dioecesum gneznensis et poznaniensis (1403–1530)*, wyd. B. Ulanowski, Kraków 1902.

Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta, vol. III, pars 1, *Acta iudiciorum plocensis, wladislaviensis et gneznensis (1422–1533)*, wyd. B. Ulanowski, Kraków 1908.

Acta maleficorum Wisniciae. Księga złoczyńców sądu kryminalnego w Wiśniczu (1629–1665), opr. W. Uruszczak, współpr. I. Dwornicka, Kraków 2003.

Acta nigra maleficorum Wisniciae ab Anno Domini 1665 legibus et poenis in eosden sanctis punitorum inchoant (AP Kraków, Akta m. Wiśnicza, sygn. IT 2059, k. 10–17), http://www.polska.pl/info/miasta/wisnicz/czary/tekst.htm

Acta officii consistorialis Leopoliensis antiquissima, wyd. W. Rolny, vol. 1, *1482–1489*, vol. 2, *1490–1498*, Leopoli 1927–1930.

Adamczyk M., *Procesy czarownic w Zbąszyniu*, w: *Wczoraj i dziś powiatu nowotomyślskiego. Jednodniówka*, red. J. Świerzowicz, Nowy Tomyśl 1938.

Akty o mnimom krestjanskom vostanii v Jugo-zapadnom krae v 1789 godu, „Archiv Jugo-Zapadnoj Rossii", cz. 3, t. 5, Kiev 1902.

Antonovič V.B., *Koldostvo. Dokumenty – Processy – Issledovanie*, „Trudy etnografičesko-statističeskoj ekspedicii v zapadno-russkij kraj", t. 1, cz. 2, Petersburg 1877.

Baranowski B., Lewandowski W., *Nietolerancja i zabobon w Polsce w XVII i XVIII w.*, Warszawa 1987.

Baranowski B., *Najdawniejsze procesy o czary w Kaliszu*, Lublin–Łódź 1951.

Beccaria C., *O przestępstwach i karach z VI wydania oryginału (1766)*, przeł., wstęp, przedm. E.S. Rappaport, Warszawa 1959.

Benis A., *Materiały do historii drukarstwa i księgarstwa w Polsce*, „Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce", t. VII, Kraków 1892.

Bohomolec J., *Diabeł w swojej postaci z okazji pytania jeśli są upiory ukazany...*, Warszawa 1775.

Bruchnalski W., *Diabeł w Okszy 1649 roku*, „Lud", t. VII, 1901.

Budziszewska W., *Śladami poznańskich czarownic z XVII wieku*, „Prace Filologiczne", t. XXXVIII, 1993.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Bujak F., *Śledzenie złoczyńców za pomocą czarów (Z rachunków miasta Biecza z r. 1600)*, „Lud", t. XVI, 1910.
Bukowska-Gorgoni K., *Procesy o czary i powołania przez czarownice w orzecznictwie sądu wyższego prawa niemieckiego na zamku krakowskim*, „Lud", t. 54, 1970.
Bulla Innocentego VIII, w: R.H. Robbins, *Encyklopedia czarów i demonologii*, przeł. M. Urbański, Warszawa 1998.
Chmielowski B., *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiey scyencyi pełna*, t. III, Lwów 1754.
Chodźko J., *Pan Jan ze Świsłoczy. Kramarz wędrujący*, Wilno 1824.
Codex epistolaris saeculi XV, t. 1–2, wyd. A. Sokołowski, J. Szujski, Kraków 1876–1891.
Constitutiones et decreta synodi dioecesanae Plocensis sub.... Andrea Stanislao Kostka in Załuskie Załuski, Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopo Plocensi, Pultoviae A.D. 1733 celebratae, Varsaviae 1735.
Constitutiones Synodales Dioecesis Luceoriensis et Brestensis ab... Stephano Boguslao... Rupniewski episcopo... Luceoriae... Celebratae et promulgatae A.D. 1726, Varsaviae 1726 die 21...Octobris, Varsaviae 1726.
Constitutiones synodales dioecesis Varmiensis, Brunsbergæ 1612.
Cracovia artificum. Supplementa, opr. B. Przybyszewski, t. 4, *Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitulnych w Krakowie 1441–1450*, Kraków 1999.
Csombor M., *...podróż po Polsce*, przeł. J. Ślaski, Warszawa 1961.
Czarownica powołana abo krotka navka y przestroga z strony czarownic zebrana z rozmaitych Doktorow tak w prawie Bożym, iako y w swieckim biegłych, z przydatkiem Instructiey świeżo z Rzymu wydaney dla uchrony y poratowania sumnienia, osobliwie na takie sądy wysadzonych, Gdańsk 1714 (także wydanie II – Poznań 1680).
Czarownice nieszawskie, 1721, w: M. Wawrzeniecki, *Krwawe widma. Ciekawe procesy, tortury i osobliwe egzekucje*, Warszawa 1909.
Czartoryski K.F., *Mandatum pastorale ad universum clerum et populum dioecesis suae de cautelis in processu contra sagas adhibendis, Inc.: Universo clero..., Multa experienta variis ac frequentissima...* (expl.:), Smarzevitiis, b.m.d. (po 11 IV 1669).
Czechowicz J., *Praktyka kryminalna to jest wzór rozważnego i porządnego spraw kryminalnych sądzenia. Według praw przyzwoitych y przystosowanych zdaniem autorów poważnych przez... Z rękopisma po jego śmierci zostawionego drukowano*, Chełmno 1769 (korzystałam z egz. BUW).
Czechowicz J.A., *Klucz do niebieskich pokojów to jest szczera spowiedź w podanym... Pokuty sposobie jawnie pokutującego grzesznika... Ojczystym rythmem... Do druku podana*, Toruń 1718.
Dąbrowska-Zakrzewska M., *Procesy o czary w Lublinie w XVII i XVIII wieku*, „Prace i materiały etnograficzne", t. VI, Lublin 1947.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Decretum Judicii Castrensis Skarszeviensis Inter Generosum Giessen et Instygatorem Consistorii Gedanensis, Actores, contra Kistowskie, ranione combustionis praetensarum Sagarum, w: *Monumenta historica Dioeceseos Wladislaviensis*, t. 5, Wladislaviae 1885.
Dekowski J.P., *Przyczynek do wierzeń i praktyk magicznych w wieku XVIII*, „Prace i materiały etnograficzne" t. VI, Lublin 1947.
Dekret sądu kiszkowskiego z r. 1761, w: J. Dydyński, *Wiadomości historyczne o mieście Kłecku*, Gniezno 1858.
Diariusz Sejmu Ordynaryjnego pod związkiem konfederacyi generalnej agitującego się, Warszawa 1776.
Diariusze sejmów koronnych 1548, 1553 i 1570 r., wyd. J. Szujski, Kraków 1872, *Scriptores rerum polonicarum*, t. I.
Duńczewski S., *Kalendarz polski i ruski na rok Pański 1758*.
Dydek Z., *Czary w procesie inkwizycyjnym w Rzeszowie w XVIII wieku*, „Rocznik Województwa Rzeszowskiego", R. 5, 1964–1965.
Efimenko P., *Sud nad ved'mami*, „Kievskaja Starina", 1883, t. 7.
Exhortatio visitationis synodalis z diecezji włocławskiej z wieku XIV, wyd. W. Abraham, AKH, t. V, 1889.
Falimirz S., *O ziołach i o moczy gich*, Kraków 1534.
Fantuzzi G., *Diariusz podróży po Europie (1652)*, przekład i wstęp W. Tygielski, Warszawa 1990.
Formulae ad ius canonicum spectantes. Suplementum, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. V, 1889.
Formulae ex codice Vladislaviensi, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. V, 1889.
Gamalski S., *Przestrogi duchowne, sędziom, inwestygatorom i instygatorom czarownic*, Poznań 1742.
Gerichts-Ordnung des Kayser Karls V und des Heyligen Romischen Reichspeinlich – Gerichts-Ordung auf den Reichstägen zu Augspurg und Regenspurg in Jahren dreissig und zwey und dreissig gehalten auffgericht und beschlossen, Zu Franckfyrt am Mayn 1563.
Glosy i drobne teksty polskie do 1550 roku z inkunabułów Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu, wyd. J. Wojtkowski, Poznań 1992.
Gładkotwarski R., *Barwiczka dla ozdoby twarzy panieńskiej* (1605), w: *Polska satyra mieszczańska. Nowiny sowiźrzalskie*, opr. K. Badecki, Kraków 1950, s. 56–58.
Górnicki Ł., *Demon Socratis*, w: idem, *Pisma*, t. 2, Warszawa 1961.
Górnicki Ł., *Dworzanin polski*, w: idem, *Pisma*, oprac. R. Pollak, t. 1, Warszawa 1961.
Grabowski A., *Wspomnienia*, wyd. S. Estreicher, t. II, Kraków 1909.
Groicki B., *Artykuły prawa majdeburskiego. Postępek sądów około karania na gardle. Ustawa płacej u sądów*, wyd. K. Koranyi, Warszawa 1954.
Groicki B., *Porządek sądów i spraw miejskich prawa majdeburskiego w Koronie Polskiej*, wyd. K. Koranyi, Warszawa 1953.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Groicki B., *Tytuły prawa majdeburskiego*, wyd. K. Koranyi, Warszawa 1954.
Hassencamp R., *Ein Ostrowoer Hexenprozess aus dem Jahre 1719*, „Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen", t. 8, 1893.
Haur J.K., *Skład abo skarbiec znakomitych sekretów oekonomiey ziemianskiey*, Kraków 1693.
Herburt J., *Statuta Regni Poloniae: in ordinem alphabeti digesta*, Francofurti 1620.
Herka I.K., *O piekle*, w: idem, *Pamiątka kaznodzieyskiey pracy...*, Poznań 1751.
Hockenbeck H., *Hexenbrände in Wongrowitz*, „Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen", t. 9, 1894.
Hussowski M., *Pieśń o żubrze jego postaci, dzikości i o polowaniu na niego*, przeł. Jan Kasprowicz, Białowieża 1944.
Ilnicki L., *Ogień piorunowy w Busku i Wilnie*, „Kresy", 1993, nr 14.
Instrukcja Rzymska, abo Postępek Prawny o Sądach i Processach jako mają bydź formowane, i wydawane przeciw czarownicom i różnemi zabobonami bawiącym się abo podejrzanym, Kraków 1705.
Javorskij J.A., *K istorii Karpato-Russkogo folklora XVIII veka*, Charkov 1908.
Juris Provincialis quod Speculum Saxonum vulgo nuncupatur libri tres..., red. M. Jaskier, Cracovia 1535.
Kaczmarczyk K., *Ze starych aktów. Proces o czary w Bochni 1679 r.*, „Lud", t. XVI, 1910.
Kaczmarczyk K., *Proces o „czarostwo" w r. 1688 i 1689*, „Lud", t. VII, 1901.
Kaleta R., *Sensacje z dawnych lat*, Wrocław 1974.
Kamanin I., *K istorii verovanija o prodaže dušy čortu*, „Kievskaja Starina", 1882, t. III.
Klarner S., *Sprawy o czary w urzędach bełżyckich w wiekach XVI–XVIII. Z aktów urzędów radzieckiego i wójtowskiego miasta Bełżyc*, „Wisła", t. 16, 1902, z. 3.
Klonowic S., *Roxolania – Roksolania czyli ziemie Czerwonej Rusi*, wyd. i przeł. M. Mejor, BPP, t. 6, Warszawa 1996.
Klonowic S., *Worek Judaszów to jest złe nabycie majętności* (Kraków, 1600), w: *Dwa nurty literatury mieszczańskiej XVII w. w Polsce*, opr. K. Budzyk, H. Budzykowa, Warszawa 1951.
Knapski G., *Thesaurus latino-polono-germanicus, novo synonymorum et phrasium poeticarum apparatu auctus; nec non innumeris latinis, polonicis ac germanicis vocabulis locupletatus per...*, Varsaviæ, Leopoli et Dresdæ 1780.
Komoniecki A., *Chronografia albo dziejopis żywiecki*, wyd. S. Grodziski, I. Dwornicka, Żywiec 1987.
Kromer M., *Polska czyli o położeniu, ludności, obyczajach, urzędach i sprawach publicznych Królestwa Polskiego księgi dwie*, przeł. S. Kazikowski, wstęp i opr. R. Marchwiński, Olsztyn 1984.
Krupiński J., *Osteologia, lub nauka o kosciach ciała człowieczego. Przez... Krótko dla pozytku cyrulikow y powszechney potrzeby zebrana*, Lwów 1774.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Księga miasta Turka z r. 1648, w: K. Milewski, *Pamiętniki historyczne krajowe*, Warszawa 1848.
Księga sądowa kresu klimkowskiego 1600–1773, wyd. L. Łysiak, SPPP, seria II, dz. 2, t. 1, Wrocław 1965.
Księga sądowa wsi Iwkowej, 1581–1809, opr. i wyd. S. Płaza, w: *Starodawne prawa polskiego pomniki*, Seria II, *Pomniki prawa polskiego*, red. A. Vetulani, Dział II, *Prawo wiejskie*, t. VI, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969.
Księga sądowa wsi Wary 1449–1623, wyd. L. Łysiak, SPPP, seria II, red. A. Vetulani, dział II, t. 8, Wrocław 1971.
Księgi sądowe wiejskie, wyd. B. Ulanowski, t, 1–2, SPPP, t. XI–XII, Kraków 1921.
Leksykon łacińsko-polski Jana Mączyńskiego. Wybór tekstów – opracowanie, wybór tekstów W. Kuraszkiewicz, opr. H. Barycz, W. Kuraszkiewicz, I. Lewandowski, Lublin 1996.
Lengnich G., *Prawo pospolite Królestwa Polskiego*, Kraków 1836.
Liber formularum ad ius canonicum spectantium ex actis Jacobi de Kurdwanow episcopi Plocensis maxima parte deprompatur, wyd. B. Ulanowski, AKP AU, t. 1, Kraków 1895.
Malewski Z., *Procesy o czarnoksięstwo i zabobony w Bydgoszczy. Przyczynek do dziejów czarownictwa w Polsce*, „Przegląd Bydgoski", R. IV, 1936, z. 1–2.
Marcin z Urzędowa, *Herbarz Polski to iest o przyrodzeniu ziol y drzew rozmaitych, y innych rzeczy do lekarstw należących*, Kraków 1595.
Materiały do dziejów rolnictwa w Polsce w XVI i XVII wieku poprzedzone wiadomością o życiu i pismach Jana Ostroroga wojewody poznańskiego, wyd. W. Chomętowski, Warszawa 1876.
Miakotin V.A., *Delo o volšebstve*, „Kievskaja Starina", 1890, t. 31.
Miaskowski K., *Zbiór rytmów*, wyd. A. Nowicka-Jeżowa, *Biblioteka Pisarzy Polskich*, t. 3, Warszawa 1995.
Michałowski J., *Księga pamiętnicza,* wyd. A.Z. Helcel, Kraków 1864.
Młodzianowski T., *Cztery kazania adwentowe o grzechu*, wyd. A. Syski, Płock 1902.
Modus inquerendi super statu Ecclesiae generalis z pierwszej połowy XV wieku, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. V, 1889.
„Monitor", 1771, nr 22; 1773, nr 23.
Moszczeński A., *Pamiętnik do historyi polskiej w ostatnich latach panowania Augusta III i pierwszych Stanisława Poniatowskiego*, przedmowa H. Mościcki, Warszawa 1905,
Mrowiński J., *Stadło małżeńskie*, wyd. Z. Celichowski, Kraków 1890.
Murinius M., *Kronika abo opisanie ziemie i mistrzów pruskich…*, Kraków 1606.
Najdawniejsza księga sądowa wsi Trześniowa 1419–1609, wyd. H. Polaczkówna, Lwów 1923.
Najstarsze statuty synodalne krakowskie biskupa Nankera z 2 października 1320 r., wyd. J. Fijałek, Kraków 1915.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Nowiny sowiźrzalskie. Wiersz o fortelach i obyczajach białogłowskich (ok. r. 1684), w: *Polska satyra mieszczańska*, opr. K. Badecki, Kraków 1950.
O grzechach i klątwach od których nie każdy kapłan rozgrzeszyć może, od tych sam papież rozgrzesza, albo komu on poleci (przydatek II: z synodu poznańskiego roku 1642), w: P. Segneri, *Nauka dla poczynaiącego słuchać spowiedzi, jako się ma zachować z pożytkiem około sakramentu pokuty*, przeł. W. Tylkowski, Wilno 1740.
Ogier K., *Dziennik podróży do Polski 1635–1636*, przeł. E. Jędrkiewicz, Gdańsk 1950–1953.
Ogloblin' N., *Očerki iz' byta Ukrainy konca XVIII v*., „Kievskaja Starina", 1887, t. XVIII.
Opaliński K., *Satyry*, oprac. L. Eustachiewicz, Wrocław 1953.
„Pamiętnik Polityczny i Historyczny", styczeń 1783.
Paprocki B., *Koło rycerskie*, wyd. W. Czermak, BPP, nr 44, Kraków 1903.
Pazdro Z., *Proces o „perepiczkę"*, „Lud", t. VI, 1900.
Penkala-Gawęcka D., *Antropologia medyczna i etnomedycyna*, „Lud", t. 67, 1983.
Peregrynacja dziadowska, w: *Literatura mieszczańska w Polsce od końca XVI do końca XVII w*., opr. K. Budzyk, H. Budzykowa, J. Lewański, Warszawa 1954.
Pięknorzycki J., *Z nowinami torba kursorska naleziona u Nalewajków* (z r. 1645), w: *Polska satyra mieszczańska. Nowiny sowiźrzalskie*, opr. K. Badecki, Kraków 1950.
Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, przeł. J. Wujek, Kraków 1962.
Pliniusz Starszy G., *Historia naturalna*, przeł. I. i T. Zawadzcy, Wrocław–Kraków 1961.
Poklatecki S. z Gór, *Pogrom czarnoksięskie błędy, Latawców zdrady i alchimickie fałsze...*, Kraków 1595.
Polska komedia rybałtowska, opr. K. Badecki, Lwów 1931.
Polskie ustawy wiejskie XV–XVIII wieku, wyd. S. Kutrzeba, A. Mańkowski, AKP, t. XI, Kraków 1938.
Poniatowski M.J., *Rozporządzenia i pisma pasterskie... do diecezji płockiej wydane*, t. III, Warszawa 1785.
Postępek prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu (1570), wyd. A. Benis, Kraków 1892.
Praktyka w sprawach małżeńskich w sądach duchownych diecezji krakowskiej w wieku XV, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. V, Kraków 1888, s. 87–195.
Prawo starochełmińskie 1584 (1394), red. W. Maisel, Z. Zdrójkowski, przeł. A. Bzdęga i A. Gaca, Toruń 1985.
Proces o czary, Łódź – 1652 r. http://w3.am.lodz.pl/ld/1652czary.html (Ks. radziecka m. Łodzi, sygn. 5/6, k. 181–182).
Proces wytoczony w r. 1728 przeciw Kazimierzowi Kamińskiemu, który się był zapisał diabłu, „Biblioteka Warszawska", 1844, t. II.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Procesy o czarnoksięstwo i zabobony w Bydgoszczy. Przyczynek do dziejów czarownictwa w Polsce, wyd. Z. Malewski, „Przegląd Bydgoski", R. IV, 1936, z. 1–2.
Przeździecki A., *Podole, Wołyń, Ukraina. Obrazy miejsc i czasów*, t. II, Wilno 1841.
Przyłuski J., *Leges sev statvta ac privilegia Regni Poloniae omnia…*, Cracoviae 1553.
Rafacz J., *Podejrzenie o czary w Krościenku*, „Lud", t. XX, 1921.
Raganų teismai Lietuvoje, wyd. K. Jablonskis, R. Jasas, Vilnius 1987.
Rescriptum ad Civitates, Oppida & Villas Dioecesis Culmensis de non judinadis Sagis, w: *Constitutiones Synodales Editæ & promulgatæ ab… Andrea Stanislao Kostka… Załuski… Episcopo Culmensi & Pomeraniensi… in Dicœcesana Synodo celebrata in Ecclesia Archipresbyterali Lubaviensi Diebus XVI.XVII & XVIII. Mensis Septembris Anno Domini MDCCXLV*, Brunsbergæ 1746.
Rescriptum… Augusti II. De A.D. 1703 ne Judices saeculares in Diaecesi Vladislaviensi audeant sagas judicare absque cognitione Fori spiritualis, w: *Synodus Dioecesana Posnaniensis A.D. 1720.*
Rescriptum… Augusti II. de Sagis pro Dicœcesi Plocensi, w: *Constitutiones et decreta synodi dioecesanae Plocensis sub… Andrea Stanislao Kostka in Załuskie Załuski, Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopo Plocensi*, *Pultoviae A.D. 1733… celebratae*, Varsaviae 1735.
Riabinin J., *Materiały do monografii Lublina. Lublin w księgach wójtowsko-ławniczych XVII–XVIII w.*, Lublin 1928.
Roa M., *Czyściec albo stan dusz w czyśćcu zostających…*, Lwów 1751.
Różański J., *Sztuka babienia…*, Warszawa 1786.
Rulikowski E., *Zapiski etnograficzne z Ukrainy*, „Zbiór wiadomości do antropologii krajowej", t. VI, 1879.
Rycaut P., *Monarchia turecka*, przeł. K.K. Kłokocki, Słuck 1678.
Rzączyński G., *Historia naturalis curiosa regni Poloniae, magniducatus Lituaniae, annexarumque provinciarum in tractatus XX divisa…*, Sandomiriae 1721.
Sachsenspiegel auffs new fleissig corrigirt…, pierwszy zebrał E. von Repgow, Dresden 1553.
Sawicki J., *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. III, *Synody diecezji łuckiej i ich statuty*, Warszawa 1949.
Sawicki J., *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. VII, *Synody diecezji poznańskiej*, Poznań 1952.
Segneri P., *Nauka dla poczynaiącego słuchać spowiedzi, jako się ma zachować z pożytkiem około sakramentu pokuty*, przeł. W. Tylkowski, Wilno 1740.
Sejm piekielny. Satyra obyczajowa (1622 r.), wyd. A. Brückner, Kraków 1903, s. 48.
Semkowicz W., *Dwa przyczynki do historii wierzeń ludowych*, „Lud", t. VI, 1900.
Sententiae judiciales contra nobilem Kistowskie, An. 1729, w: *Monumenta historica Dioecesis Vladislaviensis*, t. 5, Wladislaviae 1885.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Siarkowski W., *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, „Zbiór wiadomości do antropologii krajowej", t. III, 1879.
Spiczyński H., *O ziołach tutecznych i zamorskich i o moczy ich…*, Cracoviae 1556.
Sprawa Barbary Opielonki o czary, 12 maja 1595, w: *Materiały do dziejów zbójnictwa góralskiego z lat 1589–1782*, wyd. S. Szczotka, Łódź 1952, s. 24–25, http://julia.univ.gda.pl/~hisks/zywiec.html
Sprenger J., Institor H., *Młot na czarownice. Postępek zwierzchowny w czarach, także sposób uchronienia się ich, i lekarstwo na nie w dwóch częściach zamykający*, przeł. S. Ząbkowic, Kraków 1614.
Stachowski W., *Czarownice z Pępowa*, „Kronika Gostyńska", Seria VI, 1934, nr 4.
Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, wyd. B. Chmielowski, t. III, Warszawa 1979.
Statut Vjalikaga Knjastva Litojskaga 1588, przeł. A.S. Šagun, opr. A.M. Chil'kevič, Minsk 2002.
Statuta synodalia dioecesana Sanctae Ecclesiae Wratislaviensis, wyd. M. de Montbach, Wratislaviae 1860.
Statuta Synodalia dioecesis wladislaviensis et Pomeraniae, wyd. Z. Chodyński, Varsaviae 1890.
Statuty synodalne wieluńsko-kaliskie Mikołaja Trąby z r. 1420, wyd. J.N. Fijałek, A. Vetulani, Kraków 1915–20–51.
Synod prowincjalny ruski w mieście Zamoyściu [!] roku1720 odprawiony… z zalecenia… Leona Kiszki… na polski przez… Polikarpa Filipowicza… przewiedziony… z krótkim od tegoż dla spowiedników Pamiętnikiem przedrukowany…, Wilno 1785.
Synod prowincjalny ruski…, Wilno 1785.
Synodus Archidioecesana Gnesnensis ab… Laurentio Gembicki… habita Lovicij A.D. M.DC.XX…, Cracoviæ 1621.
Synodus Dioecesana Posnaniensis sub […] Christophoro Antonio in Słupow Szembek […] celebrata. Anno Domini MDCCXX, Varsaviae b.d.
Synodus dioecesiana Posnaniensis sub… Stanislao de Bezdan Hosio, episcopo Posnaniae in ecclesia cathedrali A.D. 1738, b.m., po 9 VII 1738.
Synodus provincialis Gnesnensis provinciæ sub… Matthia Łubieński… Varsaviæ, 1643, die octava mensis novembris celebrata, Varsaviæ 1646.
Synodus provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciæ A. MDCCXX…, Romæ 1724.
Syrenius S., *Zielnik… polskim językiem zebrany i na ośmioro ksiąg rozłożony*, Kraków 1613.
Szembek K.A., *Edictum ne judices saeculares audeant judicare sagas absque cognitione fori spiritualis, Monumenta historica Dioecesis Vladislaviensis*, t. 5, Wladislaviae 1885.
Szumska U., *Przyczynek źródłowy do praktyk sądowych w XVII-wiecznym Bytomiu*, Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu, Historia, Nr XI, 1972.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Szumska U., *Przyczynek źródłowy do procesów o czary*, Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu, Historia, Nr VIII, 1971.
Szymonowic Sz., *Żeńcy*, w: *Dwa nurty literatury mieszczańskiej XVII w. w Polsce*, opr. K. Budzyk i H. Budzykowa, Warszawa 1951.
Trotz M.A., *Nouveau Dictionnaire François, Allemand et Polonois, enrichi de plusieurs examples de l'histoire polonoise, des termes ordinaires des arts et des remarques de grammaire les plus necessaires*, t. II, Leipzig 1747.
Trzy sprawy wypisane z księgi miejskiej miasta Pyzdr z r. 1732, 1734 i 1740, w: *Tajemnice społeczeństwa wykryte w sprawach kryminalnych krajowych*, wyd. L.T. Tripplin, t. 3, Wrocław 1852.
Trzy wilkierze, wyd. S. Kujot, „Fontes Towarzystwa Naukowego w Toruniu", t. V, Toruń 1901.
Tuwim J., *Czary i czarty polskie oraz wypisy czarnoksięskie*, Warszawa 1924.
Urban W., *Czary i mandragora w Tymbarku*, ORP, t. XLIX, 2005.
Volumina legum, wyd. J. Ohryzko, Petersburg 1859.
Volumina Constitutionum, opr. W. Uruszczak, S. Grodziski, I. Dwornicka, t. I, Warszawa 2000.
Wawrzeniecki M., *Dwa procesy o czary z 1684 r.*, „Lud", t. XXIV, 1925.
Wawrzeniecki M., *Proces o czary w Nieszawie r. 1721*, „Wisła", t. XI.
„Wiadomości Warszawskie", 30 kwietnia i 3 maja 1766 r.
Wilkierz miasteczka Czarza, wyd. A. Mańkowski, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu", t. XI, z. 2, 1938, http://julia.univ.gda.pl~hisks/WILKIERZ%20MIASTECZKA%20CZARZA.html
Wisner D., *Tractatus brevis de extramagis lamiis, veneficis aliisqve malefactoribus a Consociis suis in quæstionibus seu torturis nominatis inculpatisq[ue]: & vtrum cognitio horum criminum spectat ad Forum Spirituale, an Seculare an Mixtum; Et quomodo Ivdex secundum Ivra præscripta contra eosdemeasdemve; & non de facto procedere debeat*, Posnaniæ 1639.
Wojciech z Pakości, *Medycyna duchowna dla chorych i bliskich śmierci ludzi chrześciańskich a osobliwie zakonnych*, Poznań 1618.
Woronczak J., *Procesy o czary przed poznańskim sądem miejskim w XVI wieku*, „Literatura Ludowa", R. 16, 1972, nr 3.
Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu. Z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich, opr. B. Przybyszewski, t. XII/3: *1542–1545*, Kraków 1997.
X.A.R., *Relacja naocznego świadka o straceniu 14-stu mniemanych czarownic w drugiej połowie 18-go wieku*, „Przyjaciel Ludu", R. II, 1835, nr 16, 17, 18.
Załuski J.A., *Objaśnienie błędami zabobonów zarażonych oraz opisanie niegodziwości, która podchodzi sądzenia przez próbę pławienia w wodzie mniemanych czarownic jako takowa próba jest omylna, różnemi dowodami... stwierdzone...*, Berdyczów 1766.
Załuski J.A., *Statuta Synodalia Dioecesis Orthodoxae Kijoviensis Publicata Ab...*, Culmae 1764.
Zbiór mów różnych w czasie dwóch sejmów ostatnich 1775 i 1776 mianych, t. 3, Poznań 1777.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Zebranie rytmów przez wierszopisów żyjących lub naszego wieku przeszłych pisarzy, wyd. J.A. Załuski, t. I, *Zbiór rytmów duchownych, panegirycznych, moralnych i światowych... Elżbiety z Kowalskich Drużbackiej...*, Warszawa 1752.
Ziemia chełmińska w przeszłości. Wybór tekstów źródłowych, red. M. Biskup, Toruń 1961, s. 149–150.
Źródła dziejowe, t. VI, *Rewizja zamków ziemi wołyńskiej w połowie XVI wieku*, wyd. A. Jabłonowski, Warszawa 1877.

WYBRANA LITERATURA PRZEDMIOTU

Adamczewska G., *Magiczna broń i jej rola w walce między wsią a dworem w Sieradzkiem w XVII–XVIII w.*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", 5, 1963.
Adamczyk J., *Czary i magia w praktyce sądów kościelnych na ziemiach polskich w późnym średniowieczu (XV – połowa XVI w.)*, w: *Karolińscy pokutnicy i polskie średniowieczne czarownice. Konfrontacja doktryny chrześcijańskiej z życiem społeczeństwa średniowiecznego*, red. M. Koczerska, „Fasciculi Historici Novi", t. VII, Warszawa 2007.
Anglo S., *Evident Authority and Authoritative Evidence: The Malleus Maleficarum*, w: *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*, red. idem, London 1977.
Ankarloo B., *The Great Persecutions in Northern Europe 1450–1700*, w: *The Athlone History of Witchcraft: The Period of Witch Trials*, t. 4, London 2002.
Ankarloo B., *Trolldoms processerna i Sverige*, Stockholm 1984.
Arnould C., *Histoire de la sorcellerie en Occident*, Paris 1992.
Baranowski B., *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski środkowej*, Łódź 1971.
Baranowski B., *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach*, Łódź 1963.
Baranowski B., *Postępowy pisarz z czasów saskich – Serafin Gamalski*, „Prace Polonistyczne", Seria VIII, 1950.
Baranowski B., *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Łódź 1952.
Baranowski B., *Specyfika dawnych wierzeń demonologicznych pogranicza polsko-białorusko-litewskiego*, w: *Słowianie w dziejach Europy. Studia historyczne ku uczczeniu 75 rocznicy urodzin i 50-lecia pracy naukowej profesora Henryka Łowmiańskiego*, Poznań 1974.
Baranowski B., *Sprawy obyczajowe w sądownictwie wiejskim w Polsce wieku XVII i XVIII*, Łódź 1955.
Baranowski B., *Wielki proces o czary miłosne w Praszce w 1665 r.*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", t. IV, 1962.
Bazin G., *The Devil in Art*, w: *Satan*, red. B. de Jesus-Marie, London 1951.
Behringer W., *Climatic Change and Witch-Hunting. The Impact of the Little Ice Age on Mentalities*, http://www.york.ac.uk/depts/hist/staff/wmb1

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Behringer W., *Ertrag und Perspektive der Hexenfervolgung*, „Historische Zeitschrift", 249 (1981).
Behringer W., *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit*, München 1987.
Behringer W., *Weather, Hunger, and Fear: The Origins of the European Witch Persecutions in Climate, Society, and Mentality*, „German History. The Journal of the German History Society", Vol. 13, 1995, No 1.
Behringer W., *Zur Geschichte der Hexenforschung*, w: *Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten. Aufsatzband*, red. S. Lorentz, Karlsruhe 1994.
Ben-Yehuda N., *Deviance and Moral Boundaries. Witchcraft, the Occult, Science Fiction, Deviant Sciences and Scientists*, Chicago 1987.
Berwiński R., *Studia o gusłach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, Poznań 1862.
Blécourt W. de, *The Making of the Female Witch: Reflections on Witchcraft and Gender in Early Modern Period*, „Gender & History", Vol. 12, No 2, July 2000.
Bogucka M., *Białogłowa w dawnej Polsce. Kobieta w społeczeństwie polskim XVI–XVIII wieku na tle porównawczym*, Warszawa 1998.
Bogucka M., *Gorsza płeć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*, Warszawa 2005.
Borjak O., *Baba-Povitucha v konteksti «poljuvannja na vid'om»: ukrainsko-zachidnoevropejs'ki paraleli*, „Socium. Almanach social'noj istorii", 3, 2003.
Bovenschen S., *The Contemporary Witch, the Historical Witch and the Witch Myth: The Witch Subject of the Appropriation of Nature and Object of the Domination of Nature*, „New German Critique", No. 15, 1978.
Bracha K., *Latawiec, z katalogu imion rodzimych duchów i demonów w źródłach średniowiecznych*, w: *Ludzie – Kościół – Wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, Warszawa 2001.
Bracha K., *Teolog, diabeł i zabobony. Świadectwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora De superstitionibus (1405 r.)*, Warszawa 1999.
Brauner S., *Fearless Wives and Frightened Shrews. The Construction of the Witch in Early Modern Germany*, Amherst 1995.
Briggs R., *Communities of Belief. Cultural and Social Tension in Early Modern France*, Oxford 1995.
Briggs R., *Witches & Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, London 1996.
Brojer W., *Pakt z diabłem w średniowieczu, jeden motyw – dwa modele*, w: *Ludzie – Kościół – Wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, Warszawa 2001.
Brown P., *Society and the Supernatural: A Medieval Change*, „Daedalus", 104, 1975.
Buchowski M., *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań 1986.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Buonanno M., *Becoming White: Notes on an Italian-American Explanation of Evil Eye*, w: *Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural*, red. A.C. Lehmann, J.E. Myers, Mountain View 1989.
Bylina S., *Licitum – illicitum. Mikołaj z Jawora o pobożności masowej i zabobonach*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978.
Bylina S., *Magia, czary i kultura ludowa w Polsce XV i XVI w.*, ORP, t. XXXV, 1990.
Bylina S., *Wizerunek heretyka w Polsce późnośredniowiecznej*, ORP, t. XXX, 1985.
Caro Baroja J., *Pan inkwizytor*, przeł. C. Taracha, Lublin 2000.
Caro Baroja J., *The World of the Witches*, przeł. N. Glendinning, London 1964.
Chodyński Z., *Czarodziejstwo*, w: *Encyklopedia kościelna*, wyd. M. Nowodworski, t. III, Warszawa 1874.
Clark S., *The Scientific Status of Demonology*, w: *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, red. B. Vickers, Cambridge 1984.
Clark S., *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford 1999.
Clarke G., *Women and Witches: Patterns of Analysis*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society", Vol. 3, 1977, No 2.
Condie L., *The Practice of Exorcism and the Challenge to Clerical Authority*, „Access: History", Vol. 3, No. 1, Summer 2000.
Currie E.P., *Crimes without Criminals. Witchcraft and its Control in Renaissance Europe*, „Law and Society Review", 3, 1986.
Czacki T., *O litewskich i polskich prawach*, w: idem, *Dzieła*, wyd. E. Raczyński, t. II, Poznań 1844.
Czacki T., *O litewskich i polskich prawach, o ich duchu, źródłach, związku, i o rzeczach zawartych w pierwszym Statucie dla Litwy 1529 roku wydanym*, wyd. K.J. Turowski, t. II, Kraków 1861.
Dargun L., *Die Rezeption der peinlichen Halsgerichtsordnung Kaisers Karl V in Polen*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte", Germanische Abteilung, 10, 1899.
Dargun L., *O źródłach prawa miast polskich w wieku szesnastym. I: O źródłach przepisów karnych w dziełach Groickiego*, „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego AU", t. XXII, 1888.
Dargun L., *O źródłach prawa miast polskich w wieku szesnastym. II: O źródłach Porządku sądowego spraw miejskich prawa magdeburskiego przez Bartłomieja Groickiego*, „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego AU", t. XXV, 1891.
Das Ende der Hexenverfolgung, red. S. Lorenz, D.R. Bauer, Stuttgart 1995, seria *Hexenforschung*, 1.
Davidson J. P., *Great Black Goats and Evil Little Women: The Image of the Witch in Sixteenth-Century German Art*, „Journal of the Rocky Mountain Medieval and Renaissance Association", 6, 1985.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Davies O., *Urbanization and the Decline of Witchcraft: an Examination of London*, „Journal of Social History", 30 (1997).
Delumeau J., *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1986.
De Ridder-Symeons H., *Intellectual and Political Backgrounds of the Witch-craze in Europe*, „Studia Historica Gandensia", t. LXXXVI, 1987.
Douglas M., *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth 1979.
Douglas M., *Taboo*, w: *Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural*, A.C. Lehmann, J.E. Myers, Mountain View CA 1989.
Douglas M., *Witch Beliefs in Central Africa*, w: *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology. A Twelve Volume Anthology of Scholarly Articles*, Vol. 1, *Anthropological Studies of Witchcraft, Magic and Religion*, ed. by B.P. Levack, New York–London 1992.
Dysa K., *U caryni plitok: rol' ŝodennogo spilkuvannja i reputacii v ukrainskich sudach pro čary XVIII st*., „Socium. Almanach social'noj istorii", 2, 2003.
Dźwigoł R., *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Kraków 2004.
Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries, red. B. Ankarloo i G. Henningsen, Oxford 1993.
Easlea B., *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy: An Introduction to Debates of the Scientific Revolution 1450–1750*, Brighton–Atlantic Highlands 1980.
Eliade M., *Kobieta, ziemia i płodność*, w: idem, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999.
Eliade M., *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, przeł. I. Kania, Kraków 1992.
Estes L.L., *The Medical Origins of the European Witch Craze: A Hypothesis*, „Journal of Social History", 17, 1983.
Evans-Pritchard E.E., *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965.
Evans-Pritchard E.E., *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford 1937.
The Evil Eye. A Casebook, red. A. Dundes, Madison 1981.
Fischer A., *Diabeł w wierzeniach ludu polskiego*, w: *Studia staropolskie. Księga ku czci Aleksandra Brücknera*, Kraków 1928.
Foucault M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1976.
Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993.
Francek J., *Zločin a trest v českých dějinách*, Praha 1999.
Frankowski E., *Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego*, „Lud", t. XXIII, 1924.
Freud S., *A Seventeenth-Century Demonological Neurosis*, w: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigismund Freud*, red. J. Strachey, London 1975.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Fuller Torrey E., *Czarownicy i psychiatrzy*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1968.
Ganszyniec R., *Pas czarowny*, „Lud", t. XXIII, 1924.
Garrett C., *Women and Witches: Patterns of Analysis*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society" (1977) vol. 3, no 2.
Geremek B., *Problem skalania w wyobraźni społecznej średniowiecza*, w: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, „Aneks" 1987.
Geremek B., *Przestępstwo a świadomość społeczna we wczesnonowożytnej Europie*, w: *Europa i świat w początkach epoki nowożytnej*, red. A. Mączak, t. 1, Warszawa 1991.
Gifford E.S. Jr., *The Evil Eye. Studies in the Folklore of Vision*, New York 1958.
Ginzburg C., *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, New York 1991.
Ginzburg C., *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris 1984.
Girard R., *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1991.
Gluckman M., *Ritual*, w: *Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural*, red. A.C. Lehmann, J.E. Myers, Mountain View 1989.
Głowacka A., *Mieszczanki Wojnicza. Sytuacja kobiety w małym mieście w XVI–XVIII wieku*, KHKM, R. L, 2002, nr 2.
Gnatiuk V., *Kupanie i palenie vid'm u Galičiny*, „Materiali do ukrainskoj etnologii", t. XV, 1912.
Goddu A., *The Failure of Exorcism in the Middle Ages*, „Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters", 12 (1980).
Goliński J.K., *Okolice trwogi. Lęk w literaturze i kulturze dawnej Polski*, Bydgoszcz 1997.
Gołębiowski Ł., *Lud polski, jego zwyczaje, zabobony*, t. I, Lwów 1884.
Goode E., Ben-Yehuda N., *Moral Panics. The Social Construction of Deviance*, Oxford–Cambridge 1995.
Górski K., *Między lękiem a rozpaczą*, ORP, t. XXX, 1985.
Górski K., *Teologia w klimacie lęku*, w: *Studia i materiały do dziejów duchowości*, Warszawa 1980.
Grigorenko A.J., *Satana tam pravit bal. Kritičeskie očerki magii*, Kiev 1991.
Grodziski S., *W obronie czci niewieściej. Szkice z dziejów kultury prawnej*, Kraków 2000.
Grodziski S., *Z dziejów staropolskiej kultury prawnej*, Kraków 2004.
Grzybowski S., *Strach w XVI w.: nowe wzorce osobowe*, w: *Społeczeństwo staropolskie*, t. I, Warszawa 1976.
Guldon Z., *Radomska czarownica z drugiej połowy XVI wieku*, „Wieś Radomska", 5, 1977.
Guldon Z., *Proces czarownicy we wsi Staniszewo w 1695 r.*, „Studia z Dziejów Kościoła Katolickiego", t. I, 1961 (wyd. 1962), nr 1 (3).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Guze S.B., Woodruff R.A. Jr., Clayton P.J., *Hysteria and Antisocial Behaviour: Further Evidence of an Association*, „American Journal of Psychiatry", 127, 7, January, 1971.
Harner M.J., *The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft*, w: *Hallucinogens and Shamanism*, red. idem, London 1973.
Haustein J., *Martin Luter Stellung zum Zauber- und Hexewesen*, Stuttgart 1990.
Hawkes G., *A Sociology of Sex and Sexuality*, Buckingham 1996.
Hemphill R.E., *Historical Witchcraft and Psychiatric Illness in Western Europe*, „Proceedings of the Royal Society of Medicine", 59 (1966).
Henningsen G., *Hexenverfolgung und Hexenprozesse in Dänemark*, w: *Hexenprozesse: Deutsche und skandinavische Beiträge*, red. Ch. Degn i inni, Neumünster 1983.
Henningsen G., *The European Witch Persecution*, Copenhagen 1973.
Henningsen G., *The Greatest Witch-Trial of All: Navarre, 1609–1614*, „History Today", 30 (1980).
Henningsen G., *The Papers of Alonso de Salazar Frias. A Spanish Witchcraft Polemic 1610–14*, w: *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology. A Twelve Volume Anthology of Scholarly Articles*, Vol. 5, *Witch-Hunting in Continental Europe: Local and Regional Studies*, red. B.P. Levack, New York–London 1992.
Henningsen G., *The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609–1614)*, Reno 1980.
Henningsen G., *Witch Persecution After the Era of the Witch Trials: A Contribution to Danish Ethnohistory*, „Arc", 44 (1989).
Henningsen G., *Witchcraft in Denmark*, „Folklore", 93 (1982).
Henningsen G., Tedeschi J., *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, DeKalb 1986.
Henslowa M., *Rośliny dziko rosnące w kulturze ludu polskiego*, Wrocław 1962.
Himmlers Hexenkartothek. Das Interesse des Nationalismus an der Hexenverfolgung, red. S. Lorenz, D. Bauer, W. Behringer, J.M. Schmidt, Bielefeld 1999.
Hoak D., *Art, Culture, and Mentality in Renaissance Society: The Meaning of Hans Baldung Grien's „Bewitched Groom" (1544)*, „Renaissance Quarterly", 38, 1985.
Hoak D., *The European Witchcraze Revisited: Witch-hunting and Women in the Art of the Renaissance*, „History Today", Vol. 31, Feb., 1981.
Holmes D.S., *Projection as Defence Mechanism,* „Psychological Bulletin", Vol. 85, 1978, No 4.
Horsley R.A., *Who Were the Witches? The Social Roles of the Accused European Witch Trials*, „Journal of the Interdisciplinary History", IX, 4, 1979.
Hutchison K., *What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution*, „Isis", 1982, 73 (267).
Hysteria beyond Freud, praca zbiorowa, Berkeley–Los Angeles–London 1993.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Janicka D., *Prawo karne w trzech rewizjach prawa chełmińskiego z XVI wieku*, Toruń 1992.
Janiszewska-Mincer B., *Bydgoski proces o czary w 1638 roku*, Prace Komisji Historii III, Seria C, Nr 4, Bydgoszcz 1966.
Jenkins Blaisdell Ch., *The Matrix of Reform: Women in the Lutheran and Calvinist Movements*, w: *Triumph over Silence. Women in Protestant History*, red. R.L. Greaves, Westport–London 1985.
Kaczor D., *Przestępczość kryminalna i wymiar sprawiedliwości w Gdańsku w XVI–XVIII wieku*, Gdańsk 2005.
Kaczor D., *Władza i przestępcy. Sankcje karne za przestępstwa kryminalne w Gdańsku XVI–XVIII wieku*, w: *Mieszczaństwo gdańskie. Sesja naukowa 21–23 listopada 1996*, red. S. Salmonowicz, Gdańsk 1997.
Kamińska K., *Prawo chełmińskie w świetle najstarszych ksiąg miejskich Chełmna i Torunia (XIV–XV w.),* w: *Studia culmensia historico-juridica czyli księga pamiątkowa 750-lecia prawa chełmińskiego*, red. Z. Zdrójkowski, t. 1, Toruń 1990.
Kamińska K., *Sądownictwo miasta Torunia do połowy XVII wieku na tle ustroju sądów niektórych miast Niemiec i Polski*, „Studia Iuridica", t. 16, z. 2, Toruń 1980.
Kamler M., *Rola tortur w polskim sądownictwie miejskim drugiej połowy XVI i pierwszej połowy XVII wieku*, KH, t. XCV, 1988, z. 3.
Karbownik H., *Management of Witchcraft Trials in the Light of Synod Resolutions and Bishops' Regulations in Pre-partition Poland*, „Review of Comparative Law", II, 1988 (*Sprawa prowadzenia procesów o czary w przedrozbiorowej Polsce w świetle ówczesnego prawa kanonicznego polskiego*, „Kościół i Prawo", t. 13, 1998).
Karłowicz J., *Czary i czarownice w Polsce*, „Wisła", t. 1, Warszawa 1887.
Karpiński A., *Kobieta w mieście polskim w drugiej połowie XVI i w XVII wieku*, Warszawa 1995.
Karpiński A., *Prostytutki, złodziejki, czarownice. Z badań nad kobiecą przestępczością w Poznaniu w drugiej połowie XVI i w XVII wieku*, „Kronika Miasta Poznania", 1–2, 1993.
Karpiński A., *Przestępczość we Lwowie w końcu XVI i w XVII wieku*, PH, t. LXXXVII, 1996, z. 4.
Karpiński A., *W walce z niewidzialnym wrogiem. Epidemie chorób zakaźnych w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku i ich następstwa demograficzne, społeczno-ekonomiczne i polityczne*, Warszawa 2000.
Kazańczuk M., *Potępieńcy i dusze czyśćcowe (opowieści o duchach w literaturze kościelnej epoki saskiej)*, „Literatura Ludowa", XXXVIII, 1994, Nr 4/6.
Kelly H.A., *The Metamorphoses of the Eden Serpent during the Middle Ages and Renaissance*, „Viator", 2, 1971.
Kieckhefer R., *Magia w średniowieczu*, przeł. I. Kania, Kraków 2001.
Kieckhefer R., *Magie et sorcellerie en Europe au Moyen Âge*, w: *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, red. R. Muchambled, Paris 1994.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

King M.L., *Kobieta*, w: *Człowiek renesansu*, red. E. Garin, Warszawa 2001.
Kivelson V.A., *Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovity*, w: *Russia's Women: Accomodation, Resistance, Transformation*, red. B. Evans Clements, B. Alpern Engel, Ch.D. Worobec, Berkeley 1991.
Klaniczay G., *Gerard van Swieten und die Anfänge des Kampfes gegen Abuerglauben in der Habsburg-Monarchie*, AEH, 34, 1988.
Klaniczay G., *Elementy szamanistyczne w wiedźmiostwie środkowej Europy*, „Euhemer", R. XXVIII, 1984, nr 4 (*Shamanistic Elements in Central European Witchcraft*, w: *Shamanism in Eurasia,* red. M. Hoppal, 2 vols, Göttingen 1984).
Klaniczay G., *The Decline of Witches and Rise of Vampires in the Eighteenth--Century Habsburg Monarchy*, „Ethnologia Europaea", 17 (1987).
Klaniczay G., *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, Princeton 1990.
Klaniczay G., *Witch-hunting in Hungary: Social or Cultural Tensions?*, AEH, 37(1–4), 1991/92.
Klementowski M., Skrętowicz E., *Z dziejów zniesienia tortur w Polsce*, „Studia Kryminologiczne, Kryminalistyczne i Penitencjarne", t. 9, 1979.
Koranyi K., *Czary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XV i w pierwszej połowie XVI wieku*, „Lud", Seria II, t. VI, Lwów 1928.
Koranyi K., *Czary w postępowaniu sądowym (Szkic prawno-etnologiczny)*, „Lud", Seria II, t. V, Lwów 1927.
Koranyi K., *Danielis Wisneri „Tractatus brevis de extramagis lamiis, veneficis" a „Czarownica powołana"*, w: *Pamiętnik trzydziestolecia pracy naukowej prof. P. Dąbkowskiego*, Lwów 1927.
Koranyi K., *Konstytucje cesarza Fryderyka II przeciw heretykom i ich recepcja w Polsce*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Władysława Abrahama*, t. 1, Lwów 1930.
Koranyi K., *Łysa Góra. Studium z dziejów wierzeń ludowych w Polsce w XVII i XVIII wieku*, „Lud", t. VII, Lwów 1929, Seria II, (1928), nadbitka.
Koranyi K., *O postępowych tradycjach w polskim piśmiennictwie karnym XVI i XVII wieku*, PiP, R. VII, 1952, z. 4.
Koranyi K., *Wpływ prawa flandryjskiego na polskie w XVI wieku (Damhouder--Groicki)*, „Pamiętnik Historyczno-Prawny", t. IV, Lwów 1927, z. 4.
Koranyi K., *Ze studiów nad wierzeniami w historii prawa karnego. Beczka czarownic*, „Pamiętnik Historyczno-Prawny", t. V, Lwów 1928, z. 2.
Kowalczykówna M., *Wróżby, czary i zabobony w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej", R. XXIX, 1979.
Kracik J., Rożek M., *Hultaje, złoczyńcy, wszetecznice w dawnym Krakowie. O marginesie społecznym XVI–XVIII w.*, Kraków 1986.
Kreuz P., *Čarodějnické procesy na Nymbursku na počátku 17. století*, „Právněhistorické studie", 34 (1997).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Labouvie E., *Absage an den Teufel: Zum Ende dörflicher Hexeninquisition im Saarraum*, w: *Das Ende der Hexenverfolgungen*, red. D.R. Bauer i S. Lorenz, Stuttgart 1995.
Labouvie E., *Gott zu Ehr, den Unschuldigen zu Trost und Rettung: Hexenverfolgungen im Saarraum und den angrenzenden Gebieten*, w: *Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar*, red. G. Franz i F. Irsigler, Trier 1995.
Labouvie E., *Verbotene Künste: Volksmagie und ländlicher Aberglaube in den Dorfgemeinde des Saarraums (16.–19. Jahrhundert*), St. Ingelbert 1992.
Labouvie E., *Zauberei und Hexenverk: Ländlicher Hexenglaube in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1991.
Lambrecht K., *Hexenverfolgung und Zaubereiprozesse in den Schlesischen Territorien*, Köln–Weimer–Wien 1995.
Lambrecht K., *Die verlorene Ehre des Matthes Zippel oder die Folgen eines schlesischen Hexenprozesses in Zeitalter der Gegenreformation*, „Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte", 76/77, 1997/98.
Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture, red. S. Clark, London 2001.
Larner Ch., *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland*, Baltimore 1981.
Larner Ch., *The Thinking Peasant: Educated and Popular Belief in Pre-Industrial Culture*, Glasgow 1982.
Larner Ch., *Was Witch Hunting Women Hunting?*, „New Society", 58 (1981).
Larner Ch., *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*, New York 1987.
Lasocki Z., *Szlachta płońska w walce z czartem*, odbitka z „Miesięcznika Heraldycznego", R. XII, 1933, Nr 1–3.
Le Roy Ladurie E., *Jasmin's Witch*, przeł. B. Pearce, London 1987.
Lenman B., Parker G., *The State, the Community and the Criminal Law in Early Modern Europe*, w: *Crime and the Law. The Social History of Crime in Western Europe since 1500*, red. V.A.C. Gatrell, B. Lenman, G. Parker, London 1980.
Levack B.P., *Czarownica*, w: *Człowiek baroku*, red. R. Villari, przeł. B. Bielańska, M. Gurgul, M. Woźniak, Warszawa 2001.
Levack B.P., *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.
Levack B.P., *The Decline and End of Witchcraft Prosecutions*, w: *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, red. B. Ankarloo i S. Clark, t. 5, M. Gijswijt-Hofstra, B.P. Levack, R. Porter, *Witchcraft and Magic in Europe. The Eighteenth and Nineteenth Centuries*, London 1999.
Levin A.J., *The Oedipus Myth in History and Psychiatry: A New Interpretation*, w: *Psychology and Myth*, ed. R.A. Segal, vol. 1, New York–London 1996.
Lilienthal J.A., *Die Hexenprozesse der beiden Städte Braunsberg, nach den Criminalacten des Braunsberger Archivs*, Königsberg 1861, „Neue Preussische Provinzial Blätter", t. 2, 1858–60.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Linde S.B., *Słownik języka polskiego*, t. 2–5, Lwów 1855–1859.
Litak S., *Z zagadnień kultury religijnej ludności diecezji płockiej w drugiej połowie XVIII wieku*, „Roczniki Humanistyczne", t. XXXIV, 1986, z. 2.
Lityński A., *Myśl humanitarna w Polsce czasów Oświecenia. Prawo karne materialne*, w: *Z dziejów sądów i prawa*, red. idem, Katowice 1992.
Lityński A., *Problem kary śmierci w Polsce 1764–1794. Z badań nad historią polskiej myśli prawniczej*, CPH, t. XL, 1988, z. 2.
Lombardi P., *Filozof i czarownica. Rozum i świat magiczny*, przeł. A. Dudzińska-Facca, w: *Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii i idei*, red. L. Szczucki, t. 25, Warszawa 2004.
Louth A., *The Body in Western Catholic Christianity*, w: *Religion and the Body*, red. S. Coakley, Cambridge 1997.
Łaszewski R., *Prawo karne w dobrach biskupstwa chełmińskiego w pierwszej połowie XVIII wieku,* w: *Studia culmensia historico-juridica czyli księga pamiątkowa 750-lecia prawa chełmińskiego*, red. Z. Zdrójkowski, t. II, Toruń 1988.
Łaszewski R., *Przestępstwa przeciwko religii i dobrym obyczajom w prawie wiejskim Rzeczypospolitej szlacheckiej*, w: *Historia prawa – Historia kultury. Liber Memorialis Vitoldo Maisel dedicatus*, red. E. Borkowska-Bagieńska, H. Olszewski, Poznań 1994.
Łaszewski R., *Wiejskie prawo karne w Polsce XVII i XVIII wieku*, Toruń 1988.
Łaszkiewicz H.M., *Sąd wójtowsko-ławniczy w Lublinie a trybunał koronny w drugiej połowie XVII wieku*, „Roczniki Humanistyczne", t. XXXVI, 1988, z. 2.
Łosowski J., *Kancelarie miast szlacheckich województwa lubelskiego od XV do XVIII wieku*, Lublin 1997.
Łoś M., *Prawo i więzi społeczne*, w: *Elementy socjologii prawa*. *Wybór tekstów*, t. 3, Warszawa 1990.
Łydkowska-Sowina U., *Ludowe obrzędy i zwyczaje świąteczne w świetle średniowiecznych kazań i statutów synodalnych*, „Etnografia Polska", t. XXIV, z. 2.
Łysiak L., *Prawo i zwyczaj w praktyce małopolskich sądów wiejskich XV–XVIII wieku*, CPH, t. XXXIV, 1982, z. 2.
Macfarlane A., *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, London 1999.
Maisel W., *Poznańskie prawo karne do końca XVI wieku*, Poznań 1963, „Prace Wydziału Prawa UAM", nr 7.
Maisel W., *Prawo karne w statutach miast polskich do końca XVIII wieku*, CPH, t. XXVI, 1974, z. 2.
Maisel W., *Sądownictwo miasta Poznania do końca XVI wieku*, Poznań 1961.
Małłek J., *Prawo chełmińskie w Prusach Krzyżackich (1466–1525) i Prusach Książęcych (1525–1620)*, w: *Studia culmensia...*, t. 2, Toruń 1990.
Manikowska H., *Religijność miejska*, w: *Ecclesia et civitas. Kościół i życie religijne w mieście średniowiecznym*, red. eadem, H. Zaremska, Warszawa 2002.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Marshall R., *Witchcraft. The History and Mythology*, Wigston 1995.
Martin R., *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550–1650*, Oxford–New York 1989.
Matalene C., *Women as Witches*, „International Journal of Women's Studies", 1 (1978).
Matern G., *Um Hals und Hand. Beiträge zur Geschichte der Rechtspflege im Ermland*, Braunsberg 1912.
Matthews Grieco S.F., *The Body, Appearance, and Sexuality*, w: *A History of Women in the West*, red. N. Zemon Davis, A. Farge, t. III, *Renaissance and Enlightenment Paradoxes*, Cambridge–London 1993.
Michalski J., *Jeszcze o konstytucji sejmu 1776 roku „Konwikcje w sprawach kryminalnych"*, KH, t. CIII, 1996, z. 3.
Michalski J., *Problem ius agratiandi i kary śmierci w Polsce w latach siedemdziesiątych XVIII w.*, CPH, t. X, 1958, z. 2.
Midelfort H.C. Erik, *Catholic and Lutheran Reactions to Demonic Possession in the Late Seventeenth Century: Two Case Histories*, „Daphnis" 15 (1986).
Midelfort H.C. Erik, *Were There Really Witches?*, w: *Transition and Revolution: Problems and Issues of Renaissance and Reformation History*, red. R. Kingdon, Minneapolis 1974.
Midelfort H.C. Erik, *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*, Stanford 1999.
Midelfort H.C. Erik, *Recent Witch Hunting Research or Where Do We Go from Here?*, „Papers of the Bibliographical Society of America", 62 (1968).
Midelfort H.C. Erik, *Social History and Biblical Exegesis: Community, Family, and Witchcraft in Sixteenth-Century Germany*, w: *The Bible in the Sixteenth Century*, wyd. D.C. Steinmetz, Durham 1990.
Midelfort H.C. Erik, *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562–1684. The Social and Intellectual Foundations*, Stanford 1972.
Mikołajczyk M., *Jak obronić oskarżoną o czary. Mowy procesowe z 1655 roku w sprawie Gertrudy Zagrodzkiej*, w: *Z dziejów kultury prawnej. Studia ofiarowane Profesorowi Juliuszowi Bardachowi w dziewięćdziesięciolecie urodzin*, Warszawa 2004.
Mikołajczyk M., *Na drodze do powstania procesu mieszanego. Zmiany w polskim procesie karnym w latach 1764–1794*, Katowice 1991.
Mikołajczyk M., *Przestępstwo i kara w prawie miast Polski południowej XVI –XVIII wieku*, Katowice 1998.
Mikołajczyk M., *Przestępstwa przeciwko religii i Kościołowi w prawie miast polskich XVI–XVIII wieku*, CPH, t. LII, 2000, z. 1–2.
Mikołajczyk M., *Stan badań nad procesem ziemskim w Polsce XVI–XVIII wieku*, w: *Z dziejów prawa Rzeczypospolitej Polskiej*, red. A. Lityński, Katowice 1991.
Mikołajczyk M., *Uwagi o literaturze polskiej na temat miejskiego prawa karnego czasów nowożytnych*, w: *Z dziejów sądów i prawa*, red. A. Lityński, Katowice 1992.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Mikołajczyk M., *Z badań nad kształtowaniem się procesu mieszanego w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku,* CPH, t. 41, 1989, z. 2.
Minois G., *Historia piekła*, przeł. A. Dębska, Warszawa 1996.
Monter E. William, *Inflation and Witchcraft: The Case of Jean Bodin*, w: *Action and Conviction in Early Modern Europe: Essays in Memory of E.H. Harbison*, red. T. Rabb i J. Siegel, Princeton 1969.
Monter, E. William, *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge 1990.
Monter E. William, *The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects*, „The Journal of Interdisciplinary History", Vol. II, No 4, Spring 1972.
Morris D.B., *The Culture of Pain*, Berkeley–Los Angeles–London 1989.
Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, *Kultura duchowa* (cz. 1), Warszawa 1967.
Muchembled R., *La chasse aux sorcières et ses causes* oraz *Sorcières du Cambrésis. L'acculturation du monde rural au XVIe et XVIIe siècles*, w: *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas*, red. M.S. Dupont-Bouchat, W. Frijhoff, R. Muchembled, Paris 1978.
Muchembled R., *Le Roi et la Sorcière. L'Europe des bûchers XVe–XVIIIe siècle*, Paris 1993.
Muhl J., *Zauberei und Hexenaberglauben im Danziger Land*, „Mitteilungen des Westpreußischen Geschichtvereins", Jg. 32, 1933, H. 2.
Niemirowski A., *O czarownicach*, „Tygodnik Powszechny", 1878, nr 5.
Nischan B., *The Exorcism Controversy and Baptism in the Late Reformation*, „The Sixteenth Century Journal", Vol. XVIII, No. 1, Spring 1987.
Nola A.M. di, *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowrogiej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, przeł. I. Kania, Kraków 1997.
Nurse J., *She-Devils, Harlots and Harridans in Northern Renaissance Prints*, „History Today", July 1998.
Oberpfalcer F., *Jazyk knih černých, jinak smolných*, „Rozpravy České akademie věd a uměni", třida III, č. 73, Praha 1935.
Odyniec W., *Życie i obyczaje ludu pomorskiego w XVII i XVIII w*., Gdynia 1966.
Olszewski F., *Prześladowanie czarów w dawnej Polsce*, w: *Album uczącej się młodzieży polskiej poświęcone J.I. Kraszewskiemu z powodu jubileuszu jego pięćdziesięcioletniej działalności literackiej*, Lwów 1879.
Ostling M., *Konstytucja 1543 r. i początki procesów o czary w Polsce*, ORP, t. XLIX, 2005.
Pałubicki W., *Marcin Luter a społeczny status kobiety*, w: *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, red. J. Iluk, D. Mariańska, Gdańsk–Koszalin 1997.
Pasierb J.S., *Religijność polska w okresie Oświecenia*, w: *Życie kulturalne i religijność w czasach Stanisława Augusta Poniatowskiego*, red. M.M. Drozdowski, Warszawa 1991.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Pauli L., *Jan Kirstein Cerasinus (1507–1561) krakowski prawnik doby Odrodzenia. Studium z dziejów praw obcych i literatury prawniczej w Polsce*, Kraków 1971.
Pełka L.J., *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987.
People Meet the Law. Control and Conflict-Handling in the Courts. The Nordic Countries in the Post-Reformation and Pre-Industrial Period, red. E. Österberg i S. Sogner, Oslo 2000.
Petoia E., *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, Kraków 2003.
Pilaszek M., *Fiasko europejskiego polowania na czarownice XVI–XVIII w.? (na marginesie pracy Robina Briggsa, Witches & Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, London 1996), PH, t. XCII, 2001, z. 4.
Pilaszek M., *Litewskie procesy czarownic w XVI–XVIII w*., ORP, t. XLVI, 2002.
Pilaszek M., *Procesy czarownic w Polsce w XVI–XVIII w. Nowe aspekty. Uwagi na marginesie pracy B. Baranowskiego*, ORP, t. XLII, 1998.
Pilaszek M., *W poszukiwaniu prawdy. O działalności sądów kryminalnych w Koronie XVI–XVIII w.*, PH, t. LXXXIX, 1998, z. 3.
Pohl H., *Hexenglaube und Hexenverfolgung im Kurfürstentum Mainz. Ein Beitrag zur Hexenfrage im 16 und beginnenden 17 Jahrhundert*, Stuttgart 1988.
Poloczkowa B., *Cieszyńskie procesy o czary*, „Kalendarz Cieszyński", [R. 6]: 1990.
Popiołek B., *Kobiecy świat w czasach Augusta II. Studia nad mentalnością kobiet z kręgów szlacheckich*, Kraków 2003.
Potkowski E., *Dzieje czarownicy – od historiografii problemu do antropologii historycznej*, w: *Pochwała historii powszechnej. Księga ofiarowana prof. A. Bartnickiemu*, Warszawa 1996.
Potkowski E., *Interdyscyplinarne badania nad czarownicami. Konferencja naukowa w Stuttgarcie, 7–9 III 1996*, KH, t. CIV, 1997, nr 2.
Potkowski E., *Haeresis et secta maleficorum. Powstanie stereotypu*, w: *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa 1976.
Potkowski E., *Książka, pismo i diabeł w średniowieczu*, w: *Ludzie – Kościół – Wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, Warszawa 2001.
Potkowski E., *Stereotyp heretyka-innowiercy w piśmiennictwie kaznodziejskim*, w: *Kultura elitarna a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978.
Pócs E., *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki 1989.
Prior M.E., *Joseph Glanwill, Witchcraft and Seventeenth-Century Science*, „Modern Philology", Vol. XXX, Nov. 1932, No 2.
Purkiss D., *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations*, London and New York 1996.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Putnam-Demos J., *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of New England*, Oxford 1982.
Quaife G.R., *Goodly Zeal and Furious Rase. The Witch in Early Modern Europe*, London–Sydney 1987.
Rachleff O.S., *Okultyzm w sztuce*, wprowadzenie I. Baschevis Singer, przeł. J. Korpanty, I. Liberek, Warszawa 1993.
Rafacz J., *Sprawy karne w sądach miejskich w epoce nowożytnej*, KH, R. XLVII, 1933, z. 4.
Reich F., *Hexenprozesse in Danzig und in den westpreußischen Grenzgebieten*, München 1940.
Resistance, Representation, and Community: The Origins of the Modern State in Europe, ed. P. Blickle, Oxford 1997.
Robbins R.H., *Encyklopedia czarów i demonologii*, przeł. M. Urbański, Warszawa 1998.
Roper L., *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, London–New York 1994.
Roper L., *Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany*, w: *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*, ed. J. Barry, M. Hester, G. Roberts, Cambridge 1996.
Rosen G., *Psychopathology in the Social Process: Dance Frenzies, Demonic Possession, Revival Movements and Similar So-Called Psychic Epidemics: An Interpretation*, „Bulletin of the History of Medicine", 36, 1962.
Rosen G., *Psychopathology in the Social Process: I. A Study of the Persecution of Witches in Europe as a Contribution to the Understanding of Mass Delusions and Psychic Epidemics*, „Journal of Health and Human Behavior", 1, 1960.
Rosenblatt J., *Czarownica powołana. Przyczynek do historii spraw przeciw czarownicom w Polsce*, Warszawa 1883.
Russell J.B., Wyndham M.W., *Witchcraft and the Demonization of Heresy*, „Mediaevalia" 2, 1976.
Ryan W.F., *The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, Philadelphia 1999.
Ryan W. F., *The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception?*, „Slavonic & East European Review", Vol. 76, No. 1, January, 1998.
Rybarski R., *Skarb i pieniądz za Jana Kazimierza, Michała Korybuta i Jana III*, Warszawa 1939.
Sabean D.W., *Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge 1984.
Sachs L., *Evil Eye or Bacteria. Turkish Migrant Women and Swedish Health Care*, Stockholm 1983.
Salmonowicz S., *Brissot de Warwille jako humanitarysta: młodość Brissota w służbie ideałów wieku świateł*, w: idem, *Studia historycznoprawne*, Toruń 1995.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Salmonowicz S., *Cesare Beccaria na tle literatury humanitarnej XVIII wieku*, w: *Cesare Beccaria (1738–1794) reformator prawa karnego i jego epoka*, red. idem, Toruń 1995.
Salmonowicz S., *O niegodziwości procesów o czary*, CPH, t. XLVI, 1994, z. 1–2.
Salmonowicz S., *Procesy o czary w Polsce. Próba rozważań modelowych*, w: *Prawo wczoraj i dziś. Studia dedykowane profesor Katarzynie Sójce-Zielińskiej*, red. G. Bałtruszajtys, Warszawa 2000.
Salmonowicz S., *Z problematyki procesów o czary. Uwagi na marginesie najnowszej literatury*, CPH, t. XIII, 1961, z. 2.
Salmonowicz S., *Zły w Krakowie*, w: *Pitaval krakowski*, wyd. idem i J. Szwaja, Kraków 1974, s. 159–162.
Schwerhoff G., *Rationalität im Wahn. Zum gelehrten Diskurs über die Hexen in der frühen Neuzeit*, „Saeculum", 37, 1986.
Scott G.G., *Cult and Countercult. A Study of a Spiritual Growth Group and a Witchcraft Order*, Westport–London 1980.
Sharpe J.A., *Witchcraft and Women in Seventeenth-Century England: Some Northern Evidence*, „Continuity and Change", 6, 1991.
Sharpe J.A., *Witches and Persecutions Societies*, „Journal of Historical Sociology", 3, 1990.
Shaver K.G., *The Attribution of Blame. Causality, Responsibility, and Blameworthiness*, New York 1985.
Shields Kollmann N., *Soedinennye čest'ju. Gosudarstvo i obščestvo v Rossii rannego novogo vremeni*, Moskva 2001 (1 wyd. *By Honor Bound. State and Society in Early Modern Russia*, Ithaca and London 1999).
Słupecki L.P., *Wilkołactwo w wierzeniach starożytnej i średniowiecznej Europy*, „Euhemer", R. XVIII, 1984, nr 2, s. 29–45, nr 3, s. 57–73.
Smoleński W., *Przewrót umysłowy w Polsce*, Warszawa 1979.
Sobieski W., *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III-go*, Warszawa 1902.
Stachoń A., *Wspólniczki diabła. Czarownice z Bochni, Wiśnicza, Uścia Solnego i okolicznych wsi*, „Rocznik Bocheński", t. III, 1995.
Staszków M., *Sprawy o „zabranie sławy" w sądownictwie wiejskim Małopolski XV–XVIII wieku*, „Lud", t. XLVI, 1960.
Stawiński P., *Demonizm i czary w życiu społecznym purytanów amerykańskich okresu kolonialnego*, Częstochowa 1997.
Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Łódź 2002.
Svoboda V., *Čarodějnice a čary na Českomoravske vysočine,* „Český Lid", R. 28, 1928.
Szkurłatowski K.P., *Gdańskie procesy czarownic w XV–XVII w. na tle ówczesnych przemian religijnych*, w: *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, red. J. Iluk, D. Mariańska, Gdańsk–Koszalin 1997.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Szkurłatowski K.P., *Proces inkwizycyjny przeciwko czarownictwu w praktyce sądów sołtysich województwa malborskiego na przełomie XVII i XVIII w. na tle rozwoju europejskiego prawa karnego*, Rocznik Elbląski, R. 15, 1997.
Šindelař B., *Hon na čarovnice. Západní a střední Europa v 16.–17. století*, Praha 1986.
Tazbir J., *Mieszczański pitaval polskiej reformacji*, w: *Czas, przestrzeń, praca w dawnych miastach. Studia ofiarowane Henrykowi Samsonowiczowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1991.
Tazbir J., *Obraz heretyka i diabła w katolickiej propagandzie wyznaniowej XVI–XVII w.*, KH, R. LXXXVIII, 1981, nr 4.
Tazbir J., *Okrucieństwo w nowożytnej Europie*, Warszawa 1999 i 2002 (II wydanie poprawione).
Tazbir J., *Opowieści prawdziwe i zmyślone*, Warszawa 1994.
Tazbir J., *Proces Łazęckiej*, „Odra", R. XXIII, 1983, nr 11.
Tazbir J., *Procesy o czary*, ORP, R. XXIII, 1978.
Tazbir J., *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987.
Tazbir J., *Święci, grzesznicy i kacerze. Z dziejów polskiej reformacji*, Warszawa 1959.
Tazbir J., *Z dziejów fałszerstw historycznych w Polsce w pierwszej połowie XIX wieku*, PH, t. LVII, 1966, z. 4.
Thomas K., *Religion and the Decline of Magic*, London 1971.
Thomas K., *Znaczenie antropologii społecznej dla badań historycznych nad czarami w Anglii*, przeł. J. Kurczewska, ORP, R. XXII, 1977.
Toeppen M., *Wierzenia mazurskie*, „Wisła", t. VI, 1892.
Trevor-Roper H.R., *The Witch-craze and the Limits of Scepticism*, w: *Stregoneria e streghe nell'Europa Moderna. Convegno internationale di studi (Pisa, 24–26 marzo 1994)*, red. G. Bosco i P. Castello, Pisa 1996.
Trevor-Roper H.R., *The European Witch-Craze of Sixteenth and Seventeenth Centuries*, w: idem, *Religion, the Reformation and Other Essays*, London 1967.
Trillat E., *Historia histerii*, przeł. Z. Podgórska-Klawe, E. Jamrozik, Wrocław–Warszawa–Kraków 1993.
Uruszczak W., *Proces czarownicy w Nowym Sączu w 1670 roku. Z badań nad miejskim procesem karnym czasów nowożytnych*, w: *Historia prawa. Historia kultury. Liber Memorialis Vitoldo Maisel dedicatus*, red. E. Borkowska-Bagieńska, H. Olszewski, Poznań 1994.
Ussher J.M., *Women's Madness: Misogyny or Mental Illness*, New York 1991.
Várkonyi Á., *Connections between the Cessation of Witch Trials and the Transformation of the Social Structure Related to Hygiene*, AEH, 37(1–4), 1991/1992.
Vetulani A., *W sprawie prawa chłopskiego w Polsce feudalnej*, PiP, R. XI, 1956, z. 10.
Villeneuve R., *Le diable dans l'Art. Essai d'iconographie comparée à propos des rapports entre l'Art et le Satanisme*, Paris 1957.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Walker A.M., Dickerman E.H., *A Woman under the Influence: A Case of Alleged Possession in Sixteenth-Century France*, „Sixteenth-Century Journal", Vol. 22, No 3 (1991), s. 535–554.
Walker D.P., *Demonic Possession Used as Propaganda in the Later Sixteenth Century*, w: *Scienze, credenze occulte, liveli di cultura*, Firenze 1981.
Waltoś S., *Humanitarian Traditions of the Polish Criminal Procedure. On the History of the Torture Abolition and Free Expression in the Polish Criminal Procedure*, Warszawa–Kraków 1983.
Walz R., *Hexenglaube und magische Kommunikation im Dorf der Frühen Neuzeit: Die Verfolgungen in der Grafschaft Lippe*, Paderborn 1993.
Walzel D.L., *Sources of Medieval Demonology*, „Rice University Studies", 60 (1974).
Ward J.O., *Witchcraft and Sorcery in the Later Roman Empire and the Early Middle Ages*, w: *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology. A Twelve Volume Anthology of Scholarly Articles*, red. B.P. Levack, t. 10, *Witchcraft, Women and Society*, New York–London 1992.
Warschauer A., *Die älteste Spur eines Hexenprozesses in Posen*, „Zeitschrift der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen", IV, Posen 1889.
Wasylewski S., *W sprawie wampiryzmu*, „Lud", t. XIII, 1907.
Wawrzeniecki M., *Jak konstruowano u nas stos do palenia czarownic?*, „Lud", t. XXVI, 1927.
Webster Ch., *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, przeł. K. Kopcińska, A. Zapałowski, „Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii i idei", red. L. Szczucki, t. 8, Warszawa 1992.
Wiesner M.E., *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge 2000.
Wijaczka J., *Mężczyźni jako ofiary procesów o czary przed sądem łobżenickim w drugiej połowie XVII wieku*, „Czasy Nowożytne", t. 17, 2004.
Wijaczka J., *Proces o czary we wsi Młotkowo w 1692 roku. Przyczynek do polowania na czarownice w Rzeczypospolitej XVII wieku*, ORP, t. XLVIII, 2004.
Wijaczka J., *Procesy o czary przed sądami miejskim i wojewodzińskim w Skarszewach w końcu XVII i w pierwszej połowie XVIII wieku*, w: *Prusy i Inflanty między średniowieczem a nowożytnością. Państwo – społeczeństwo – kultura*, red. B. Dybaś i D. Makiłła, Toruń 2003.
Wijaczka J., *Procesy o czary w Polsce w dobie Oświecenia. Zarys problematyki*, „Klio", 2005, nr 7.
Wijaczka J., *Procesy o czary w regionie świętokrzyskim w XVII i XVIII wieku*, w: *Z przeszłości regionu świętokrzyskiego od XVI do XX wieku*, red. idem, Kielce 2003.
Willis D., *Malevolent Nurture. Witch-Hunting and Maternal Power in Early Modern England*, Ithaca–London 1995.
Wiślicz T., *Collectanea ad historiam plebeanorum*, www.collectanea.republika.pl

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Wiślicz T., *Czary przed sądami wiejskimi w Polsce w XVI–XVIII w.*, CPH, t. XLIX, 1997, z. 1–2.
Wiślicz T., *Gest obraźliwy na wsi polskiej w XVII i XVIII wieku*, PH, t. LXXXVIII, 1997, z. 3–4.
Wiślicz T., *Religijność wiejska w Rzeczpospolitej szlacheckiej. Problemy i trzy przybliżenia*, „Barok", R. XI, 2004, z. 2 (22).
Wiślicz T., *Społeczeństwo Kleczewa i okolic w walce z czartem (1624–1700)*, KH, R. CXII, 2004, z. 2.
Wiślicz T., *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVII wieku*, Warszawa 2001.
Witch-Beliefs and Witch-Hunting in Central and Eastern Europe, red. G. Klaniczay, E. Pócs, AEH, 37(1–4), 1991/92.
Witchcraft and Hysteria in Elisabethan London. Edward Jorden and the Mary Glover Case, wyd. M. MacDonald, London–New York 1991.
Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief, red. J. Barry, M. Hester, G. Roberts, Cambridge 1999.
Wojcieszak B., *Opalenickie procesy czarownic w XVII wieku*, Opalenica 1987.
Woods B. Allen, *The Devil in Dog Form. A Patrial Type – Index of Devil Legends*, „Folklore Studies", 11, Berkeley–Los Angeles 1959.
Woźniak B., *Walka z przesądami na łamach „Monitora"*, „Studia Historyczne", R. XLVII, 2004, z. 2, s. 157–168.
Woźniakowa M., *Sąd Asesorski Koronny 1537–1795. Jego organizacja, funkcjonowanie i rola w dziejach prawa chełmińskiego i magdeburskiego w Polsce*, Warszawa 1990.
Wyrobisz A., *Staropolskie wzorce rodziny i kobiety – żony i matki*, PH, t. LXXXIII, 1992, z. 3.
Zakrzewski A.J., *Kształtowanie opinii publicznej w XVIII w. na przykładzie działalności kaznodziejskiej Michała F. Karpowicza (1744–1803)*, „Przegląd Humanistyczny", R. XXII, 1978, Nr 12(159).
Zaremska H., *Banici w średniowiecznej Europie*, Warszawa 1993.
Zaremska H., *Niegodne rzemiosło. Kat w społeczeństwie Polski XIV–XVI w.*, Warszawa 1986.
Zdrójkowski Z., *Postępowanie procesowe w polskich sądach wiejskich od połowy XV do połowy XVIII wieku*, Warszawa–Toruń 1966 (nadbitka z *Historii państwa i prawa Polski*), s. 432.
Zdrójkowski Z., *„Praktyka kryminalna" Jakuba Czechowicza. Jej źródła i system na tle rozwoju współczesnego prawa karnego Zachodniej Europy*, Toruń 1949, Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu, R. 53 (za rok 1948), z. 2.
Zemon Davis N., *Rytuały przemocy*, przeł. J. Kurczewska, ORP, t. XXX, 1985.
Zguta R., *Was There a Witch Craze in Muscovite Russia?*, „Southern Folklore Quarterly", 41 (1977).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Zguta R., *Witch Trials in Seventeenth-Century Russia*, „The American Historical Review", Vol. 82, 1977, nr 5.
Zygler L., *Kobieta–czarownica w świetle ksiąg konsystorskich z XV i początku XVI w.*, w: *Kobieta i rodzina w średniowieczu i na progu czasów nowożytnych*, red. Z.H. Nowak, A. Radzymiński, Toruń 1998.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

ANEKS

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Tabela 1

Procesy o czary przed sądami kościelnymi w Koronie XV–XVI w.		
lata	liczba procesów	%
1413-1419	3	3,9%
1420-1429	3	3,9%
1430-1439	2	2,6%
1440-1449	4	5,3%
1450-1459	8	10,5%
1460-1469	0	0,0%
1470-1479	6	7,9%
1480-1489	9	11,8%
1490-1499	13	17,1%
1500-1509	11	14,5%
1510-1519	8	10,5%
1520-1529	4	5,3%
1530-1539	3	3,9%
1540-1549	1	1,3%
1550	1	1,3%
ogółem	76	100,0%

Tabela 2

Procesy o czary przed sądami kościelnymi w Koronie XV–XVI w.		
lata	liczba procesów	%
1413-1420	3	3,9%
1421-1440	6	7,9%
1441-1460	11	14,5%
1461-1480	6	7,9%
1481-1500	23	30,3%
1501-1520	18	23,7%
1521-1540	7	9,2%
1541-1550	2	2,6%
ogółem	76	100,0%

Tabela 3

Procesy o czary w Polsce w XVI–XVIII w.			
stulecie	wg obliczeń B. Baranowskiego	wg obliczeń własnych	
	%	%	w liczbach
XVI	4%	6%	52
XVII	46%	56,3%	488
XVIII	50%	37,7%	327
ogółem	100%	100%	867

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Tabela 4

Procesy czarownic w Koronie XVI–XVIII w. podział na ćwierćwiecza		
Data	liczba procesów	%
1501-1525	2	0,2%
1526-1550	5	0,6%
1551-1575	9	1,0%
1576-1600	36	4,2%
1601-1625	75	8,7%
1626-1650	83	9,6%
1651-1675	111	12,8%
1676-1700	219	25,3%
1701-1725	170	19,6%
1726-1750	106	12,2%
1751-1775	41	4,7%
1776-1794	10	1,2%
Ogółem	867	100,0%

Tabela 5

Procesy czarownic w Koronie w XVI–XVIII w. podział na 20-lecia		
data	liczba procesów	%
1501-1520	2	0,2%
1521-1540	1	0,1%
1541-1560	5	0,6%
1561-1580	12	1,4%
1581-1600	32	3,7%
1601-1620	56	6,5%
1621-1640	65	7,5%
1641-1660	72	8,3%
1661-1680	110	12,7%
1681-1700	185	21,3%
1701-1720	149	17,2%
1721-1740	87	10,0%
1741-1760	53	6,1%
1761-1780	31	3,6%
1781-1794	7	0,8%
Ogółem	867	100,0%

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Tabela 6

Procesy o czary w Polsce wg B. Baranowskiego	
1511-1550	0,5%
1551-1575	1,0%
1576-1600	2,5%
1601-1625	4,0%
1626-1650	7,0%
1651-1675	12,0%
1676-1700	23,0%
1701-1725	32,0%
1726-1750	14,0%
1751-1775	4,0%
Ogółem	100,0%

Tabela 7

Procesy o czary przed sądami świeckimi w Koronie XVI–XVIII w.		
sądy miejskie	721	83,2%
sądy wiejskie	84	9,7%
sądy grodzkie i ziemskie	57	6,6%
kozackie sądy wojskowe	5	0,6%
Ogółem	867	100,0%

Tabela 8[1]

Procesy o czary w dzielnicach Korony w XVI–XVIII w.		
dzielnice Korony	liczba procesów	%
Wielkopolska	326	37,6%
Prusy Królewskie	183	21,1%
Małopolska	169	19,8%
Mazowsze	39	4,4%
Ruś Czerwona	73	8,5%
Podole	33	3,8%
Wołyń	39	4,4%
Ukraina	5	0,8%
Ogółem	867	100%

[1] We wszystkich tabelach i wykresach dane dotyczące Mazowsza wymagają szczególnej ostrożności w interpretacji. Zamieszczone są przede wszystkim w celu zwrócenia uwagi z jak niepewnym obrazem statystycznym zjawiska mamy do czynienia, z uwagi na brak zachowanych źródeł z tej dzielnicy. Pochodzą głównie z wydanego przed II wojną światową artykułu Zygmunta Lasockiego, który badał to zjawisko w okolicach Płońska.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Tabela 9

Procesy o czary, w których zapadły wyroki śmierci w Koronie XVI–XVIII w.				
dzielnice Korony	liczba procesów	liczba procesów, w których zapadł przynajmniej 1 wyrok śmierci	procentowy podział na dzielnice procesów orzekających karę śmierci	procent procesów z przynajmniej 1 wyrokiem śmierci w danej dzielnicy
Prusy Królewskie	183	75	24,3%	41,0%
Wielkopolska	326	163	52,8%	50,0%
Małopolska	169	39	12,6%	23,1%
Mazowsze	39	23	7,4%	59,0%
Ruś Czerwona	73	2	0,6%	2,7%
Podole	33	2	0,6%	6,1%
Wołyń	39	2	0,6%	5,1%
Ukraina	5	3	1,0%	60,0%
Ogółem	867	309	100%	

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Tabela 10

Procesy z wyrokami uniewinnienia w procesach o czary w Koronie XVI–XVIII w.				
dzielnice Korony	liczba procesów	liczba procesów, w których zapadł wyrok uniewinnienia	procentowy podział na dzielnice wyroków uniewinniających	procesy z wyrokami uniewinnienia w dzielnicach procentowo
Prusy Królewskie	183	17	12,2%	9,3%
Wielkopolska	326	24	17,3%	7,4%
Małopolska	169	34	24,5%	20,1%
Mazowsze	39	0	0,0%	0,0%
Ruś Czerwona	73	41	29,5%	56,2%
Podole	33	8	5,8%	24,2%
Wołyń	39	14	10,1%	35,9%
Ukraina	5	1	0,7%	20,0%
Ogółem	867	139	100%	

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Tabela 11

Oskarżenia kobiet i mężczyzn w polskich procesach o czary (XVI–XVIII w.)				
Lata	kobiety	mężczyźni	kobiety (%)	mężczyźni (%)
1501-1520	2	2	0,2%	1,4%
1521-1540	0	1	0,0%	0,7%
1541-1560	5	0	0,4%	0,0%
1561-1580	10	4	0,9%	2,8%
1581-1600	25	6	2,1%	4,2%
1601-1620	57	8	4,9%	5,6%
1621-1640	115	3	9,8%	2,1%
1641-1660	106	6	9,0%	4,2%
1661-1680	183	21	15,6%	14,8%
1681-1700	287	26	24,4%	18,3%
1701-1720	190	17	16,2%	12,0%
1721-1740	96	20	8,2%	14,1%
1741-1760	52	16	4,4%	11,3%
1761-1780	35	10	3,0%	7,0%
1781-1794	11	2	0,9%	1,4%
Ogółem	1174	142	100,0%	100,0%

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Tabela 12

Procesy o czary/pomówienia o czary w sądach kościelnych (XV – 1. poł. XVI w.)[1]				
Lp.	Adres bibliograficzny	Data	Miejscowość	Przedmiot sprawy
1	Acta, t. I, zap. 1507	1413	Gniezno	samowolne wymierzenie sprawiedliwości czarownicy (obcięcie nosa)
2	Acta, t. II, zap. 125	1418	Gniezno	impotencja
3	Acta, t. II, zap. 147	1419	Gniezno	zniesławienie (posądzenie o czary w celu ograniczenia zdolności procesowej powódki)
4	Acta, t. III, zap. 463	1422	Włocławek	trucicielstwo
5	Acta, t. II, zap. 221	1428	Gniezno	czary
6	Codex epistolaris, t. II, zap. 176	1429	Kraków	herezja/szukanie skarbów za pomocą czarów/wróżby (astrologia, nekromancja)
7	Acta, t. II, zap. 1016	1430	Poznań	odprawienie żony wskutek zniesławienia
8	Acta, t. II, zap. 1062	1435	Poznań	zniesławienie
9	Acta, t. II, zap. 1097 (i 1098)	1440	Poznań	herezja (m.in. obecność diabła)
10	Cracovia artificum. Supplementa, t. IV, zap. 317	1444	Kraków	impotencja
11	Acta, t. II, zap. 1208	1446	Poznań	czary
12	Acta, t. II, zap. 465	1449	Gniezno	zniesławienie (posądzenie o świętokradztwo)
13	Acta, t. II, zap. 474	1450	Gniezno	zniesławienie
14	Acta, t. II, zap. 483	1450	Gniezno	bluźnierstwo
15	Acta, t. II, zap. 487	1450	Gniezno	trucicielstwo

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

16	Acta, t. II, zap. 1252	1452	Poznań	czary/wróżby
17	Praktyka w sprawach, zap. 126	1456	Lublin	trucicielstwo
18	Acta, t. II, zap. 1275	1457	Poznań	zniesławienie
19	Praktyka w sprawach, zap. 129	1457	Kraków	impotencja
20	Praktyka w sprawach, zap. 130	1457	Kraków	impotencja
21	Acta, t. III, zap. 109	1473	Płock	zniesławienie (m.in. leczenie inkantacjami)
22	Acta, t. II, zap. 1373	1474	Poznań	zniesławienie (nazwanie heretyczką i bluźnierczynią)
23	Acta, t. II, zap. 845	1476	Wieluń	zniesławienie
24	Acta, t. II, zap. 1389	1476	Poznań	czary/wróżby
25	Praktyka w sprawach, zap. 192	1476	Kraków	obecność diabła (obcowanie cielesne z sukkubem)
26	Acta, t. III, zap. 892	1477	Gdańsk	zniesławienie
27	Acta, t. III, zap. 897	1483	Gdańsk	czary
28	Acta officii, t. I, zap. 192	1483	Lwów	trucicielstwo
29	Acta officii, t. I, zap. 438	1483	Lwów	zniesławienie
30	Acta officii, t. I, zap. 491	1483	Lwów	zniesławienie
31	Acta officii, t. I, zap. 833	1484	Lwów	obecność diabła
32	Acta officii, t. I, zap. 2150	1488	Lwów	zniesławienie
33	Acta officii, t. I, zap. 2256	1488	Lwów	zniesławienie
34	Acta officii, t. I, zap. 2200	1488	Lwów	zniesławienie
35	Acta officii, t. I, zap. 2434	1489	Lwów	zniesławienie

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

36	Acta officii, t. II, zap. 252	1490	Lwów	zniesławienie (posądzenie o trucicielstwo)
37	Acta, t. II, zap. 859	1491	Wieluń	czary/zabobony
38	Acta, t. II, zap. 1470	1491	Poznań	alchemia
39	Acta, t. II, zap. 1477	1492	Poznań	herezja
40	Acta officii, t. II, zap. 1500	1495	Lwów	trucicielstwo
41	Acta, t. II, zap. 1521	1497	Poznań	czary
42	Acta, t. III, zap. 553	1497	Gdańsk	szukanie skarbów za pomocą czarów
43	Acta, t. III, zap. 556	1497	Gdańsk	trucicielstwo
44	Acta, t. III, zap. 600	1497	Włocławek	trucicielstwo
45	Acta officii, t. II, zap. 1745	1497	Lwów	zniesławienie
46	Acta officii, t. II, zap. 1885	1498	Lwów	trucicielstwo
47	Acta officii, t. II, zap. 1929	1498	Lwów	trucicielstwo
48	Acta, t. II, zap. 886	1499	Wieluń	zniesławienie
49	Acta, t. III, zap. 631	1500	Włocławek	herezja/zabobony
50	Acta, t. III, zap. 202	1501	Płock	czary
51	Acta, t. III, zap. 637	1501	Włocławek	impotencja
52	Acta, t. III, zap. 640	1501	Włocławek	wzmianka o zabijaniu czarowników na torturach – wzmianka niepewna, być może chodzi o złodziei
53	Acta, t. II, zap. 1571 (i 1572, 1575)	1502	Poznań	czary/wróżby
54	Acta, t. II, zap. 1574 (i 1578)	1502	Poznań	czary
55	Acta, t. III, zap. 241	1503	Płock	herezja (nekromancja)
56	Acta, t. II, zap. 750	1504	Gniezno	trucicielstwo
57	Acta, t. II, zap. 1603	1506	Poznań	alchemia

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

58	Acta, t. II, zap. 1604 i 1605	1506	Poznań	zniesławienie
59	Acta, t. III, zap. 291	1509	Płock	trucicielstwo
60	Acta, t. II, zap. 1994	1510	Wieluń	wróżby (nekromancja)
61	Acta, t. II, zap. 1652	1511	Poznań	czary
62	Acta, t. II, zap. 1660	1511	Poznań	czary/trucicielstwo
63	Acta, t. III, zap. 355	1512	Płock	posiadanie magicznych ksiąg i przedmiotów
64	Acta, t. II, zap. 1676	1513	Poznań	trucicielstwo
65	Acta, t. II, zap. 1691	1514	Poznań	trucicielstwo
66	Acta, t. II, zap. 1709	1517	Poznań	trucicielstwo
67	Acta, t. II, zap. 1726	1519	Poznań	zniesławienie (posądzenie o trucicielstwo)
68	Acta, t. III, zap. 432	1524	Płock	herezja (msza ku czci diabła)
69	Acta capituli Plocensis, zap. 34	1526	Płock	trucicielstwo
70	Acta, t. II, zap. 1808	1528	Poznań	impotencja
71	Acta, t. II, zap. 1809	1528	Poznań	zniesławienie
72	Acta, t. II, zap. 1833	1532	Poznań	trucicielstwo
73	Acta, t. II, zap. 1835	1532	Poznań	czary
74	Acta, t. II, zap. 1837	1535	Poznań	czary/wróżby
75	Wypisy źródłowe, t. XII/3, zap. 1621	1544	Kraków	czary
76	Acta capituli Plocensis, zap. 193 (i 207)	1550-1551	Płock	wróżby

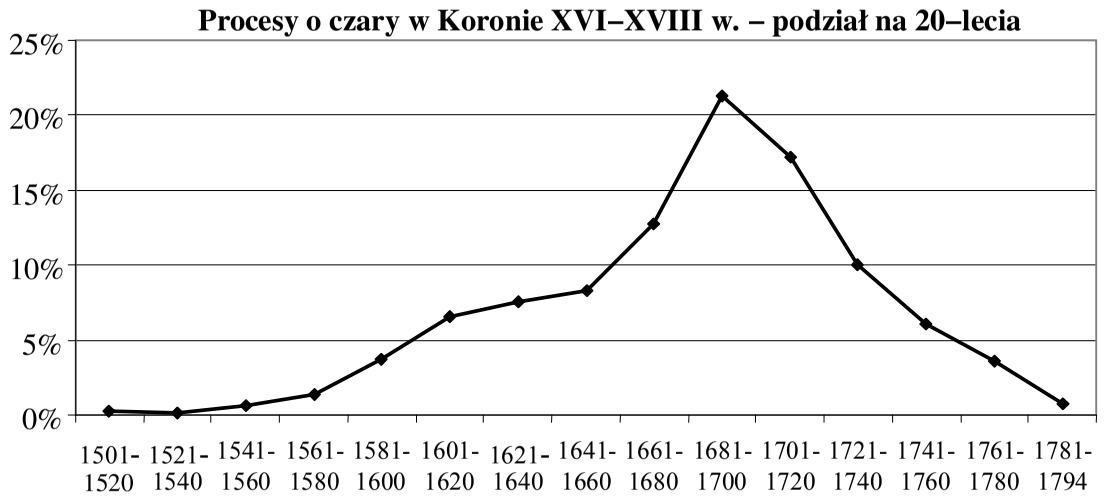
[1] Na podstawie: *Acta capituli Plocensis ab an. 1514 ad an. 1577*, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. X, 1915 (osobne odbicie); *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, wyd. B. Ulanowski, vol. I–III, Kraków 1894–1908; *Praktyka w sprawach małżeńskich w sądach duchownych diecezji krakowskiej w wieku XV*, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. V, Kraków 1888, s. 87–195; *Cracovia*

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

artificum. Supplementa, opr. B. Przybyszewski, t. 4, *Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitulnych w Krakowie 1441–1450*, Kraków 1999; *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu. Z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich*, opr. B. Przybyszewski, t. XII/3: *1542–1545*, Kraków 1997; *Acta officii consistorialis Leopoliensis antiquissima,* wyd. W. Rolny, vol. 1, *1482–1489*, vol. 2, *1490–1498*, Leopoli 1927–1930; *Codex epistolaris saeculi XV*, t. 1–2, wyd. A. Sokołowski, J. Szujski, Kraków 1876–1891.

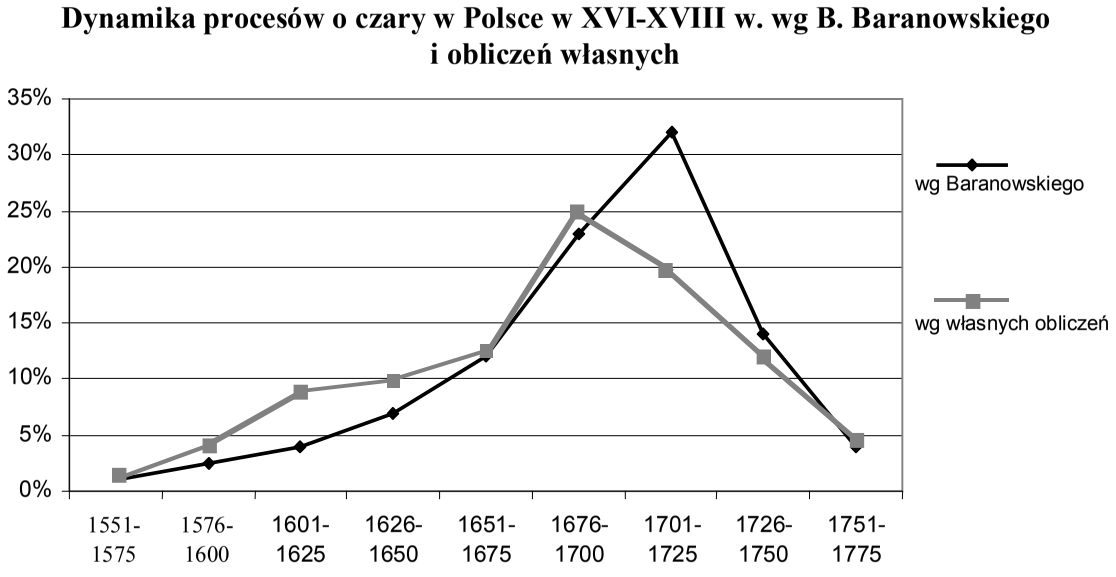
Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Wykres 1



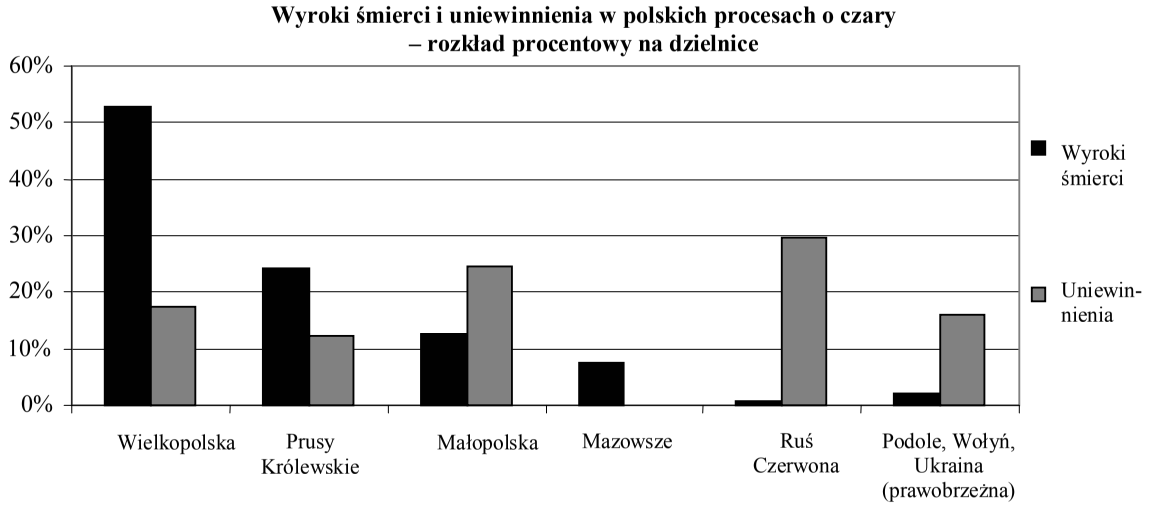
Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Wykres 2



Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Wykres 3



Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Summary

The current synthesis concerning trials for witchcraft in 15th and 16th century Poland, in relation to the legal, social, economic and anthropological aspects of this phenomenon, has revised and changed many of the hitherto existing assertions. Contrary to the claims by Bohdan Baranowski (Procesy czarownic w Polsce w XVII–XVIII w., 1952 – Witch Trials in Poland in the 17th–18th century) the collected source material shows that the Crown of the Polish Kingdom, as Hungary or Scandinavia, was a peripheral area of European persecutions of witches in the Early Modern times, and that the increase in number of witch trials in Poland, roughly speaking, synchronises with the increase of their number in the aforementioned countries.

The first witch persecutions in the Crown date back to the first half of the 15th century, the period when the oldest Polish consistory books originate from. The earliest mentions of witch trials come from the consistories of the most western part of the state, namely Wielkopolska (Gniezno – 1413; Poznań – 1430). The western region of the country is also where the greatest number of 15th and early 16th century Church witch trials took place.

Between 1408 and 1535 witchcraft cases appeared in consistory courts only occasionally. The number of witchcraft accusations increased considerably in the first decade of the 16th century, but the growing tendency could be observed already in the last three decades of the 15th century. Legal cases were instituted ex officio or as private suits. Accusatorial procedures appeared very rarely because the burden of proof was put upon the accuser and poena talionis was imposed in case he was not able to give sufficient proof. Private suits were usually abandoned when the court demanded evidence of guilt from the accuser. Such cases often ended in taking a purifying oath by the accused

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

and a fine. This was, to a considerable extent, the result of a very slow demonisation of Polish witch hunt: until the 17th century the Devil does not appear in witch trials in the greater part of the Crown. The Church files mention only three times the threat of the death penalty, but all alleged witches were released on their neighbours' surety (1430, 1476, 1535). The death penalty in witchcraft trials appears as late as 1511 in Chwaliszew, a town belonging to the chapter of Poznań – this penalty was, of course, imposed by the city, not the Church court.

Later (in comparison with Switzerland or France) and low intensity appearance of witchcraft trials in Poland was the result of several factors. The first striking fact is that the adjudications in the medieval court trials for witchcraft in the Crown area were not severe and any mention of witchcraft appear in only a very small number of cases tried by the Church courts (only in 0,5% of the total entries). It seems that mild treatment of those accused of witchcraft by the then society was first of all the result of the lack of the use of torture and the dominant role played by Polish law (nobility county courts), which rejected the inquisitional proceedings as dangerous for the interest of the nobility. Besides, the spread of inquisitional proceedings was impeded because there were no strong heretic movements in Poland and the popular religiosity had absorbed a considerable number of superstitions. These factors made it quite difficult for the faithful to differentiate between the elements of popular religiosity, accepted and rejected by the Church and secular authorities.

On the other hand, the appearance of Hussitism in Poland made King Władysław Jagiełło (Jogaila) issue the edict of Wieluń (1424), modelled on the anti-heretical constitutions by Emperor Frederick II (1224–1232). According to the edict, heresy was considered high treason (crimen laesae maiestatis), a public offence from within the scope of the secular law, menacing the Church, the state as well as the social and moral order. The edict of Wieluń obliged both county and town officials to prosecute ex officio the people suspected of heresy by the Church and to apply secular law in the proceedings, but the adjudication in these matters was left to the Church courts. At the same time, however, the king reserved himself the right to examine the appeals in heresy cases.

In Poland, as in western Europe, heresy had an anti-community nature and was linked with the accusations of witchcraft; however, in the middle of the 15th century, tendencies appeared to separate the Church and secular administration of justice. The problem of confu-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

sion between the secular and Church jurisdiction started to beset the nobility during the reign of Casimir Jagiellon (Kazimierz Jagiellończyk) after 1453, and its opposition grew even stronger after 1474. Finally, in 1505 the inquisitorial attempts by the clergy to summon the nobility before the Church courts in cases considered by the nobility as falling under a secular jurisdiction brought about a general resistance by the nobility.

Similarly to the other countries of Latin Europe, the secular authorities in Poland started to show a growing interest in the whole sphere of religious life, which was considered one of the most important aspects of collective life, as values connected with religious life were more and more widely used in the organisation and manifestation of public order. Both city government and guild authorities were trying to break the Church monopoly in matters connected with religious life. Exercising control over the inhabitants of a city became more important in the Early Modern era because at the turn of the 17th century the guild system, which so far had constituted a stable frame-work for production and craftsmen's everyday existence, entered a phase of an acute crisis: the poorer were falling into dependence from the richer and the principle of equality of guild members as well as the guild (and sometimes even family) solidarity collapsed.

Rivalry among the community members did not only concern property, but also honour, which was one of the main values organising the life of Early Modern communities. In this epoch, to possess a good opinion among one's neighbours was often equal with the ability to present reliable witnesses before the court. On the other hand, it was known that popular gossip originating in a family circle or among friends might lead to accusations of witchcraft, if the circumstances were favourable for such. It is not without reason then, that in the records of witchcraft we constantly meet testimonies emphasising the role of gossip and slander in the formation of opinions about who is bewitched and who is, and who is not, a witch. The lack of submitting a protestation to the court to defend one's honour would seriously hinder a successful defense in the case of a possible future accusation of witchcraft. Such a protestation did not necessarily guarantee the positive result of an investigation in a court case, but in the event of an accusation of witchcraft, the slandered would automatically go back to records to showing that the relationships between the parties had been tense and that the accusation of witchcraft served a personal revenge on the part of the accuser.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

In a broader context, the tendency to separate Church jurisdiction from the secular was within the European trend, which appeared in the characteristic late medieval stage of the development of communitarian Christianity, when secular superiors started to be perceived by the faithful as spiritual leaders as well. The spheres of sacrum and profanum were more and more often mixed, which led to conflicts between the secular community and Church representatives, especially when this conflict coincided with political or property tensions, and since the 16th century also due to the Reformation. Many outstanding personalities were accused of heresy by the Church courts at this time, which constituted attempts to deprive these people of their property and destroy them politically.

The nobility was rightfully afraid that the Church courts could become a weapon in the magnates' hands, which would serve to fight the stubborn, who would be labelled heretics. The edict of Wieluń in cases of religious offences gave the starost the right to enforce Church verdicts, including the confiscation of property. Hence there occurred fears of the instrumental use of religious accusation, especially when the religious offences included deeds which did not necessarily touch directly upon the matters of faith but the so-called causae spiritualibus annexae, among others the witchcraft, Church rentals or wyderkafs (repurchased rent of land).

The fear of an excessive increase of power of the Church in the state was the reason why the provisions of the constitution of the 1543 Sejm stipulating that witchcraft cases should be submitted to ecclesiastical courts, were never observed in practice. Wrongly, the literature upon the subject so far has not paid attention to the fact that this constitution was temporary (!) and was to be binding only until the convention of the next Sejm; its provisions were not even sent to the starosts, who implemented the law locally. Contrary to the findings established so far, the turning point for ecclesiastical jurisdiction concerning witchcraft cases was in the 1552 Sejm, when the clergy, defeated by the laymen, resigned from the Church jurisdiction over the nobility and plebeians. It should be emphasised that the essence of the controversy did not concern religion, but the freedoms of the nobility class that wanted to keep full patrimonial authority over their subjects. The provisions from 1543 were finally pushed aside by the constitutions from 1563 and 1565.

By virtue of the law binding in the Crown, a case of witchcraft could be directed to various organs of justice. The witchcraft accusations

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

appeared both in the courts for nobility, in town and city courts as well as in village courts. The edict of Wieluń made it possible to direct a representative of any social class accused of witchcraft to the courts for the nobility because witchcraft as crimen laesae maiestatis (crimen laesae maiestatis divinae) was considered a public crime (crimen publicum), which should be prosecuted by everybody because of the high social noxiousness of the deed. However, the lack of the detailed regulations concerning witchcraft in the law for the nobility courts, effectively halted witchcraft accusations against the representatives of the nobility class. Basically, if accused, they were charged with employing a witch to do harm to somebody, or with not sending to court their own subject-witch or with punishing a witch without the consent of her master (e.g. accusations of witch abduction).

The Saxon-Magdeburg Law, which in its various versions was binding in Poland for the lower classes, was clear that the jurisdiction concerning witchcraft cases belonged to the secular courts. Society was more willing to use these courts, as they focused on criminal rather than heretic themes of the activity of witches (apostasy, pact with the Devil). This is why the punishment first of all depended on the level of harmfulness of given witchcraft (maleficium) and not on proving the fact of the departure from God. Hence the popularity in the Polish courts of the Carolina (1532) which made the punishment conditional to the harmfulness of a deed. What increased the popularity of the German Law was a more detailed description of sanctions and the way of conducting the investigation in the cases of witchcraft and the fact that these courts would adjudicate punishment which met the demands of popular justice better than the penitence usually adjudicated by the Church courts. Relatively slight interest in submitting cases of witchcraft to the courts for the nobility resulted from the fact that the proceedings at the town courts were cheaper and more efficient than at the courts for the nobility – the need to bring a headsman to execute a sentence necessitated the engagement of the city bench, which would lengthen the investigation and augment the court expenses.

Apart from the few sources of Church trials mostly from the turn of the 16th century, the main subject of my analysis are the secular witch trials from the area of the Crown in the 16th–18th century. I managed to collect a sample of 867 witch trials and trials for witchcraft slander from between 1501–1794 from the ethnic Polish area and the south-eastern Borderlands. 83.2% of the cases went to the town courts, the remaining ones were adjudicated by the village courts (9.6%), courts for

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

the nobility (6.5%) and in the Ukraine also the Kozak military courts (0.6%). Appeals in witchcraft cases were directed to various courts. A part of them, especially from the Lesser Poland (Małopolska) and the south Greater Poland (Wielkopolska) went to the Higher Court of German Law and the Castle in Krakow (royal towns and villages). An appeal could also be directed to the Assessor Court (royal towns) or the Crown Tribunal (always in the cases concerning the nobility). The adjudications of village courts could be directed to the dominion court of the owner of a given land. It also happened that the appeals against the verdicts of town courts were directed to the local courts for the nobility. It is impossible to estimate the number of possible cases of mob lynching.

In 1316 of the accused of witchcraft, up to 1174 were women. Men constituted only 10.7% of the total number and up to 80% of all the accused came from the country. The accused were first of all beggars, servants, hucksters and people from criminal circles (e.g. pimps), rarely burgheresses or a déclassé noblewomen. As for the accusations of witchcraft, noblewomen could feel safe: the Sejm did not pass any law which would enable the possibility of charging the representatives of the nobility with this crime, even if there were such attempts in the 1670s. No noblewoman lost her life as a result of witch trials unless she abandoned her class and associated with plebeians.

Those accused of witchcraft were mainly mature women, rarely the young. The majority (over ⅔) came from the towns and villages situated more than 70–100 km from the heart of the province. It seems that witchcraft practiced by men, more often than in the case of women, was connected with their occupational activity, e.g. with the running of an inn. It was both about the rivalry within one guild (bakers, merchants) and doing a job which was traditionally connected with the possession of magical skills. One of many traditional male occupations was running apiaries, smith metalwork or soldiering. Hence there were accusations of witchcraft against shepherds. It was among this and similar occupational groups that there were most witchcraft accusations.

Contrary to the previous estimates by Bohdan Baranowski, the death penalty was not adjudicated in about 90% of the cases: it was 558 people who lost their lives, which constitutes 42% of the total. The stake was adjudicated in 261 cases (about 30%). Women were punished more severely: among the women accused of witchcraft (1174) 45% were sentenced to death, while in the trials against men one in six died (16%). These proportions do not differ from the the observations

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

made by western researchers, who emphasize that the death penalty affected about 50% of the accused. It is worth mentioning that various arbitrary penalties were often adjudicated, the dominant being exile or beheading and then the burning of the corps. Among these penalties there were also: a fine, flagellation, church penance, expulsion from a guild or imprisonment. There were also cases of an agreement, or punishment of both parties involved in a trial. In 16% of the cases the accused was acquitted or it was the accuser (slanderer) who was punished. A frequent use of the arbitrary punishments in the case of harmless witchcraft shows that the judges in the Crown would willingly use the CIX article of Carolina, which found its way into the Polish town law. The stake was adjudicated mainly in the case of substantiated harmful witchcraft.

The greatest number of trials (58.2%) took place in the most western parts of the country, engaged in the above-local market exchange, such as Greater Poland and Royal Prussia, where the cultural patterns from the neighbouring Germany were penetrating in the most vivid way. Greater interest in witch persecutions in Royal Prussia or Greater Poland cannot be explained by the flourishing of the Reformation, since the greatest number of trials appeared in these lands in the 1680s and 1690s. The inhabitants of the lands which directed their efforts first of all to the local market exchange were less interested in witch hunts. Witch trials from such greater regions of Poland as Lesser Poland or Red Ruthenia, where a considerable part of cases came from village courts, constituted 19.8% and 8.5% respectively. The remaining ones came from the wide area of Podolia (Podole), Volhynia (Wołyń) and the right-bank Ukraine (9%). Similar tendencies could be observed in other European countries: witch persecutions did not touch first of all the most backward regions, with a dominant traditional economy, but the most civilized and developed areas

The first known secular trial for witchcraft in the Crown took place in Poznań in 1436. With time, the city authorities more and more often usurped to adjudicate in such cases and, finally, in the 16th century the secular courts took over the trials for witchcraft almost completely. At the beginning the Polish Church did not object to this, as it was concentrated on the fight with the reformed religions and attempts to implement the decisions of the Council of Trent (1545–1563). A small number of the clergy and their low quality, considering the needs of the society, was responsible for the poor quality of peasant religiosity. This is why the efforts of the Church hierarchy concentrated on the

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

increase of the standards of religious life of the society rather than on the fight with witchcraft.

In the case of the Crown there is no simple correlation between the periods of epidemic or warfare and the intensity of witchcraft trials. The greatest influence on the intensity of witch persecutions in Poland can be observed during the two waves of the Counter Reformation which appeared at the beginning and at the end of the 17th century. More intense interest from Polish society in witch trials vanished after the end of the Great Northern War at the end of the first quarter of the 18th century.

The first significant increase of the society's interest in witch trials appeared during the reign of Sigismund III Vasa (Zygmunt III Waza), when the number of the witches on trial doubled in comparison with the situation in the 16th century. The first phase of the Reform of Trent was, however, superficial. Priests did not observe many of the recommendations given by Rome and their abuses were tolerated. Consequently, the lowest strata of the society had considerable difficulties in the basics of the Catholic doctrine and treated magical practices with connivance. It was not before the turn of the 18th century that the second wave of Catholic reform brought about a substantial teaching of the catechism to the lower classes. And this was, it seems, the main reason why accusations of witchcraft did not augment significantly during and after the twelve years of the wars between 1648–1660.

Together with the increasing catechisation of the society, witchcraft started to appear in the Polish synodal legislation more and more often and the Polish Church, referring to the Instructio romana (1657), demanded more and more openly to be returned the jurisdiction over witchcraft cases that it had lost in the 16th century to the benefit of secular courts. Strong critical voices concerning witch trials appeared in the Curia of Poznań already in the 1630s, but the bishops' efforts against superstitions and trials of witches by secular courts were successful only as late as the 18th century.

Not always did the activities undertaken by the Church result in the way they were intended to: the beginning of the second wave of the Counter Reformation in Poland (the last quarter of the 17th century) intensified the witch hunt. When at the end of the 17th century, as in Western Europe, popular missions started, the image of a witch accepted more diabolic features and the atmosphere of fear in the society increased. The Church decided that the best method of fighting with witchcraft would be the intensified catechisation of the society, but the

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

still existing scarcity of educated priests and the activity of uneducated priest preachers and missionaries rather strengthened the belief in superstitions then fought it.

During religious missions all over the country, a type of ministry developed which used the infernal themes and was called the "ministry of fear". The trade in sacramentalia (consecrated things and activities of religious character which serve to obtain spiritual effects) flourished and the authority of priests and monks in the matters of sorcery was so great that they happened to order the search for witchcraft in various places. The instructions of the Church hierarchy were often powerless in the face of this parasitical part of the clergy that were willing to exploit human naivety or superstition and make use of the considerable demand for consecrated objects. The growing awareness among the faithful of the threat from the infernal powers and the increasing eschatological fears could have lead to the decrease in the sense of safety and the escalation of witch persecution in the Crown.

The truth that you cannot elevate the level of the common people without elevating the level of its shepherds had been long ignored, and that is why the positive influence on public opinion of such a powerful weapon as preaching on a parish level, appeared relatively late. Not the mechanically repetitive and lifeless decisions of synods, but the activities adjusted to the communitarian model of life, and a firm, but not arrogant persuasion of an authority from the neighbourhood in the person of a parish priest could be successful and have a real effect on the change of the social attitudes towards witchcraft. The parish priest had the opportunity to speak to the faithful and interpret events within the society, the matters of a town or the activities of the local officials. By persistently promoting his vision of the world from the pulpit, he had a real chance to permanently change the attitudes of the faithful.

Low effectiveness of the decisions taken by synods in the shaping of the world vision of the faithful resulted not only from the fact that they were widely unknown, but was also due to the centralist model of the functioning of the Church. The Church, while arbitrarily ordering the faithful to change their way of behaviour and obtaining – from the kings of Saxon dynasty, suspected of absolutist ambitions – the rescripts (the ruler's binding interpretation of law in response to an inquiry), which limited the authority of the local organs of justice and undermined the entirety of the patrimonial nobility jurisdiction, for too long, it seems, had neglected the power of the community and local government. Royal orders and Church regulations interfering with the patrimonial juris-

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

diction were perceived by the nobility as manifestations of arrogance of the authorities, especially with the view to the fact that the Polish Republicanism had strongly developed a mechanism of resistance and opposition towards the apparatus of the authority. The local nobility and town organs could perceive the activity of the bishop's curia both as a manifestation of arrogance of the authorities, the attempts to interfere with the inner matters of the local community and an attempt to undermine the prestige of the local officials.

An important factor which conditioned witch trials in Poland was the crisis of charity. In the Modern epoch the attitude towards the poor changed completely. It is difficult to define to what extent the crisis of charity contributed to a relatively slight increase in the witch hunt in Poland, especially that in the period after the Council of Trent there were attempts to interest all the faithful in charitable action through a special education in Christian charity. However, according to the recommendations by the Synod of Piotrków from 1607, the faithful were to maintain "only their own poor", namely the ones from their own parish. In the Early Modern society not everybody merited the uncritical compassion, even in the light of the Catholic doctrine.

Witch trials first started to vanish in the big cities in Prussia (Gdańsk, Toruń), where the modern trends in the teaching of philosophy of nature were most deeply rooted. The last trial for witchcraft in Toruń took place in 1635 and in Gdańsk in 1647, when a change was being made to the curriculum in the local secondary schools. Even though the philosophy of nature caused fear, since it undermined the old world of attitudes and opinions, the intellectual climate of the Prussian cities, which stopped the witch hunt as first, was undergoing a change. Modern philosophical and scientific ideas appeared for good in the local secondary schools in the 1660s and 1670s. In the monastic schools of the remaining parts of the Crown, the crisis of old authorities became visible as late as the 1740s and 1750s when Galileo, Descartes, Newton, Leibniz or Wolff were included in the curriculum of Piarist and Jesuit schools.

Outside the borders of Royal Prussia, the number of trials in big cities diminished at the beginning of the 18th century, which does not mean that the lower classes of the inhabitants were not convinced about the reality of witchcraft. Cases of this kind disappeared completely in big cities of the Crown in the 1750s, long before the adoption of the 1776 constitution. The main obstacle to initiating witchcraft cases in the courts of big cities was reluctance shown by the city officials, who had the courage to be impartial and would less frequently. A considerable

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

role was also played by the trial expenses, which in bigger cities were higher than in provincial towns. In some parts of the country, especially the more developed ones, it was difficult for the accuser to find judges willing to adjudicate in witchcraft trials even in small towns, and the courts refused to consider cases of this type.

The above does not, however, change the fact that witch hunts in small towns lasted longer than in big cities. The last mention I know, although unfortunately a very brief one, is that of a death penalty being imposed in a trial in the area subject to Polish jurisdiction and comes from Bełżyce (Lesser Poland, 1774). A peasant, Wojciech Jakubowski, was sentenced to hanging on the charge of signing away his soul to the Devil. After 1776 individual attempts at initiating witchcraft trials and condemnation of witches by a court sentence did occur, but the courts would rather pass the verdicts prohibiting gossip or defamation of neighbours. Since the mid-18th century, in small towns the accused were more and more often acquitted, and in the 1760s the majority of cases were brought to court by the people who wanted to purge themselves of witchcraft charges.

Usually, it was both the slanderer and the slandered who received punishment, because the court found the source of the accusations in a conflicting and quarrelsome character of both parties. The courts most often adjudicated a public dismissal of accusations. This solution finally won after 1776, when the majority of judges started viewing witchcraft accusations as a calumny, cast in anger. Almost every witchcraft trial which took place after this date may be qualified as a case against a slander of witchcraft. No bill passed by the *Sejm* could eliminate quarrels and rows, which were the usual pretext for witchcraft accusations. Even though the Enlightenment administration of justice observed the bill passed by the 1776 *Sejm,* especially the members of lower social strata were convinced about the real danger from the accomplices of the Devil and sometimes would take the matters in their own hands. The belief in witchcraft and superstition still prevailed and evolved. Especially in the case of Red Ruthenia, Podolia, Volhynia and Ukraine where there was a characteristic increase in the belief in phantoms (vampires), these factors made the Crown lands similar to its neighbour – Hungary, where the development of those beliefs is considered as one of the main reasons for the disappearance of the accusations of witchcraft (G. Klaniczay).

The persecutions of witches in 18th century Poland, as in other countries of the Continent, disappeared due to a prohibition introduced by

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

the national legislative body. On 23 October 1776 the *Sejm* unanimously adopted the constitution which prohibited the use of torture and death sentences for those accused of witchcraft. The exceptional concurrence and unanimous acceptance of the constitution seems to testify that in Polish society an evolution of opinion had taken place, consisting in the disappearance of belief in the existence of witchcraft. Since the mid-18th century t was manifested by the slight and constantly falling number of accusations of witchcraft. The ideas of Cesare Beccarii (*Dei delitti e delle pene* /1764, I Polish edition 1772/) enjoyed a considerable popularity in Poland.

If, however, in the absolutist states the implementation of Enlightenment ideas was decided by the rulers, in the Crown the introduction of progressive legal changes required first of all changes in the awareness of the deputies who voted for the *Sejm* constitutions. **Only a bill passed by the nobility themselves could end witch persecution within the Crown lands,** because the *rescripts* by the Polish kings, who were relatively weak already at the turn of the 18th century, had no chance to be observed by the society in general. It was only the nobility (local nobility government) whose position was strong enough to execute the decisions of the country's law and it was only the nobility who could restrain themselves.

The adoption of the 1776 constitution by the *Sejm* shows that the wave of social criticism propounded by the Enlightenment, which in the second half of the 18th century struck the traditional and widely popular judicial reality, still based on the 17th century legal doctrine of criminal law of the Old Order in Europe, was quite successful. The changes decided by the deputies had good chances of being implemented in practice, since they reflected the mentality of the nobility, who decided about the fate of their female subjects. It is clear that the deputies understood that it would be difficult to judge according to the outdated regulations. The deputies' views must have been shared by a large part of the society, if the instances of breaking the 1776 law evoked criticism. On the other hand, the prohibition (introduced by the *Sejm*) of death sentences and the use of torture in witchcraft cases did not undermine the very belief in witchcraft. However, none of the then societies was ready for such a revolution as it would border on atheism and shake the Christian order, which constituted the foundations the order of the community itself.

A limited scope of witch persecution in Poland was not only the consequence of the inhabitants' attitude towards the question of

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

witchcraft, but also the result of the development of mechanisms of democracy. The law of the nobility, which protected those mechanisms and played the most important role in the Crown, in a decisive way both affected the functioning of the state and local government, and caused the milder penetration of the inquisitorial procedures. While the system of repressive control used in absolutist states was a very effective machine in a regular "production" of deviants, in Poland, where in witchcraft cases the accusatorial procedure was used and where there was a non-repressive system of control, the judges were not interested in the escalation of witch persecutions.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Spis ilustracji

1 Albrecht Dürer, *Czarownica* (ok. 1500), Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin.
2 Wyobrażenie diabła pod postacią smoka siejącego spustoszenie (Anglia, XVII w.), Bibliothèque des Arts décoratifs, Paryż.
3 Jan Luyken, Spalenie Anne Hendricks w Amsterdamie w 1571 r., Thieleman J. van Braght, *Krwawy teatr albo Zwierciadło męczenników*, 1685.
4 Israel van Meckenham, *Zła żona*, z cyklu *Życie codzienne* (Niemcy, 1495).
5 Albrecht Dürer, *Cztery czarownice* (1497), Metropolitan Museum of Art, Nowy Jork.
6 Jan Ziarnko, *Czarownice rozszarpują żabę, by przyrządzić magiczny wywar*, fragment, w: Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, 1612.
7 Jan Ziarnko, *Biesiada czarownic*, w: Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, 1612.
8 Jean Bodin (1530–1596), rycina szesnastowieczna, w: *Die Hexen der Neuzeit*, red. C. Honegger, Frankfurt am Main 1978.
9 Jan Ziarnko, *Sabatowy taniec*, fragment, w: Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, 1612.
10 Czarownica zadająca urok mężczyźnie, tzw. postrzał, w: Ulrich Molitor, *De lamiis et phitonicia mulieribus*, 1489.
11 Jan Ziarnko, *Prezentacja dziecka czarownicy szatanowi*, fragment, w: Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, 1612.
12 Diabelski chrzest, w: Francesco-Maria Guazzo, *Compendium maleficarum*, 1626.
13 Jan Ziarnko, *Taniec czarownic z diabłami*, fragment, w: Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, 1612.
14 Lucas Cranach Starszy, *Wilkołak* (1512), Bibliothèque Nationale, Paryż.
15 Psałterz królowej Ingeborgi, *Legenda o Theophilusie* (XIII w.), Musée de Condé, Chantilly.
16 Strona tytułowa *Malleus maleficarum* (wydanie francuskie z 1669 r.).

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

17 Narodziny Antychrysta (Niemcy, 1475).
18 Najstarsze wyobrażenie czarownic latających na miotłach, w: Martin le Franc, *Le Champion des Dames*, 1440, Bibliothèque Nationale, Paryż.
19 Papież Innocenty VIII (1432–1492), w: W.G. Soldan, H. Heppe, *Geschichte der Hexenprozesse*, Berlin 1911.
20 Jan Ziarnko, *Sabat czarownic*, w: Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, 1612.
21 Palenie czarownic w Mora (Szwecja, 1670).
22 Egzekucja czarownic w Chelmsford, w: *The Apprehension and Confession of Three Notorious Witches*, 1589.
23 Martin Treu, *Kłótnia domowa* (Niemcy, XVI w.).
24 Hans Baldung Grien, *Czarownice* (1510), Metropolitan Museum of Art, Nowy Jork.
25 Theophrastus Bombastus von Hohenheim zwany Paracelsusem (1493–1541), w: Paracelsus, *Astronomica et Astrologica Opuscula*, 1567.
26 Żaba niezwykłych rozmiarów, narzędzie lub rezultat maleficiów, w: Stefan Falimirz, *O ziołach i mocy ich*, 1534.
27 Lekarze i kobieta z ziołami, w: Hieronim Spiczyński, *O ziołach*, 1556.
28 Johannes Wierus (1515–1588), Francja, XVI w., Bibliothèque Nationale, Paryż.
29 Diabeł i frywolna kobieta, w: *Der Ritter vom Turn*,1498.
30 Kobiety suszące zioła, w: Hieronim Spiczyński, *O ziołach*, 1556.
31 Korzeń mandragory męski i żeński, w: Stefan Falimirz, *O ziołach i mocy ich*, 1534.
32 Świńskie łajno, w: Stefan Falimirz, *O ziołach i mocy ich*, 1534.
33 Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535), strona tytułowa: Agrippa von Nettesheim, *De Occulta Philosophia*, 1533.
34 Hans Baldung Grien, *Zaczarowany parobek* (1544), Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin.
35 Albrecht Dürer, *Antychryst* (1493), Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin.
36 Albrecht Dürer, *Apokalipsa* (1493), Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin.
37 Oddawanie czci diabłu, w: Ulrich Molitor, *De lamiis et phitonicia mulieribus*, 1489.
38 Czarownicy oddają nowo narodzone niemowlę w ofierze szatanowi, w: Francesco-Maria Guazzo, *Compendium maleficarum*, 1626.
39 Czarownicy przygotowują maść magiczną z ciał niemowląt, w: Francesco-Maria Guazzo, *Compendium maleficarum*, 1626.
40 Czarownice bezczeszczą ciała zmarłych, by przygotować magiczne specyfiki, w: Francesco-Maria Guazzo, *Compendium maleficarum*, 1626.
41 Fragment listu pasterskiego bpa Kazimierza Floriana Czartoryskiego, krytykującego procesy o czary prowadzone przez sądy świeckie, 1669.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

42 Luca Signorelli, *Sąd Ostateczny*, fragment fresku z katedry w Orvieto (1499–1502).
43 Czarownicy egipscy i kara Boża, strona tytułowa pracy: Martin Delrio, *Disquisitionum Magicarum libri sex*, 1603.
44 Karanie czarownic i ich uczynki, w: Ulrich Tengler, *Der neu Layenspiegel*, 1511.
45 Sabat, strona tytułowa pracy: Johannes Geiger von Kaiserberg, *Die Emeis*,1517.
46 Egzekucja heretyków i czarownic, w: Joost Damhouder, *Enchiridion*, 1554.
47 Narzędzia tortur używane w Bambergu podczas procesu o czary, w: *Bambergische Halsgerichtsordnung*,1508.
48 Ilustracja ze strony tytułowej pracy: Peter Binsfeld, *Tractat von Bekanntnis der Zauberer und Hexen*, 1591.
49 Czarownice sprowadzające deszcz, w: Ulrich Molitor, *De lamiis et phitonicia mulieribus*, 1489.
50 Torturowanie czarownic (Niemcy XVI w.)
51 Torturowany czarownik (Francja, 1541).
52 Szpikulce do nakłuwania czarownic, w: Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, 1584.
53 Giuseppe Balsamo Cagliostro (1743–1795), w: P. Christian, *Histoire de la Magie*, Paryż 1791?
54 Uwodzenie czarownicy przez diabła, w: Ulrich Molitor, *De lamiis et phitonicia mulieribus*, 1489.
55 Daniel Hopfer, *Trzy stare kobiety biją diabła*, ok. 1520, Kunsthalle zu Kiel, Kiel.
56 Kobiety pokazują kto powinien nosić spodnie (Holandia, XVI w.).
57 Czarownice sprowadzają burzę morską, w: Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, 1555.
58 Transport ziół zamorskich, w: Stefan Falimirz, *O ziołach i mocy ich*, 1534.
59 Adrian Huybrechts, *Czarownice przygotowują się do lotu na Blocksberg* (Holandia, XVI w.), Musée Plantin-Moretus, Anvers.
60 Spalenie trzech czarownic w Derneburg, w: Johann Jakob Wick, *Chronik*, 1555, Zentralbibliothek, Zürich.
61 Egzekucja czarownic i wynagradzanie łowcy czarownic, w: G. Mackenzie, *Laws and Customs of Scotland*, 1678.
62 Czarownik i złe duchy, w: Marcin Bielski, *Żywoty filozofów*, 1535.
63 Lichwiarz i diabły, w: S. Zaborowski, *Tractatus contra malos divites et usurarios*, 1512.
64 Peter Breughel Starszy, *Czarownica z Malleghem* (1559), Museum Boymans Van-Beuningen, Rotterdam.
65 Jan Ziarnko, *Czarownica zabiera dzieci na sabat*, fragment, w: Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, 1612.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

66 Diabeł w zamian za Księgę Światłości (Ewangelię) wręcza Księgę Ciemności, w: Francesco-Maria Guazzo, *Compendium maleficarum*, 1626.
67 Wczesne wyobrażenie sabatu, w: Ulrich Molitor, *De lamiis et phitonicia mulieribus*, 1489.
68 Jan Luyken, Spalenie osiemnastu osób oskarżonych o czary w Salzburgu w 1528 r., w: Thieleman J. van Braght, *Krwawy teatr albo Zwierciadło męczenników*, 1685.
69 Pławienie czarownic, w: Pierre Lebrun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses*, 1702.
70 Kradzież mleka, w: Hans Vintler, *Tugendspiegel*, 1486.
71 Magiczna kradzież mleka, w: Johannes Geiger von Kaiserberg, *Die Emeis*, 1517.
72 Rytualny pocałunek w tzw. tylną twarz diabła oddawany przez czarowników, w: Francesco-Maria Guazzo, *Compendium maleficarum*, 1626.
73 Jan Ziarnko, *Dzieci czarownic pilnują stada żab*, fragment, w: Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, 1612.
74 Matthäus Zaisinger, *Arystoteles i Phyllis* (ok. 1500).
75 Hans Baldung Grien, *Arystoteles i Phyllis* (1513).
76 Hans Schäuffelein, *Pranie* (ok. 1536), Kunstsammlungen der Veste Coburg, Coburg.
77 Próba wody, w: Eberhard David Hauber, *Bibliotheca Acta et Scripta Magica*, 1738–41.
78 Pławienie May Sutton, strona tytułowa pamfletu: *Witches Apprehend, Examined and Executed…*, 1613.
79 Diabeł (Neapol, XVII w.), Musée de Cluny, Paryż.
80 Droga na sabat, w: Hartmann Schedel, *Liber chronicarum*, 1493.
81 Czarownica i demon lecą na sabat, w: Ulrich Molitor, *De lamiis et phitonicia mulieribus*, 1489.
82 Oddawanie czci szatanowi, w: Ulrich Molitor, *De lamiis et phitonicia mulieribus*, 1489.
83 Kobieta opiera się atakującemu ją diabłu (Niemcy, XVII w.).
84 Krąg czarownic i diabłów tańczy w rytm muzyki skrzypiec, w: Francesco-Maria Guazzo, *Compendium maleficarum*, 1626.
85 Sabatowy taniec, w: Francesco-Maria Guazzo, *Compendium maleficarum*, 1626.
86 Czarownice oddają szatanowi dzieci (Szkocja, 1590–1591).
87 Przesłuchanie czarownic przez Matthew Hopkinsa, strona tytułowa pracy: Matthew Hopkins, *The Discovery of Witchcraft*, 1647.
88 Trzy czarownice, z pamfletu: *The Wonderful Discoverie of the Witchcrafts of Margaret and Phillipa Flower*, 1619.
89 Wilkołaki i czarownice, z ulotki Georga Kressa (Augsburg, 1591).
90 Diabelski bankiet, w: Francesco-Maria Guazzo, *Compendium maleficarum*, 1626.
91 Prezentacja dzieci czarowników na sabacie, w: Francesco-Maria Guazzo, *Compendium maleficarum*, 1626.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

92 Dom czarownic, w: Thomas Erastus, *Dialogues de la punition qu'elles méritent*, 1570.
93 Czarownice o zwierzęcych głowach udają się na sabat, w: Ulrich Molitor, *De lamiis et phitonicia mulieribus*, 1489.
94 Czarownicy w drodze na sabat. Lot na koźle, w: Francesco-Maria Guazzo, *Compendium maleficarum*, 1626.
95 Metamorfoza diabła i czarownicy w wilka i kota, w: Francesco-Maria Guazzo, *Compendium maleficarum*, 1626.
96 Wilkołak, w: Johannes Geiger von Kaiserberg, *Die Emeis*,1517.

I. Adoracja diabła, w: *Du crime de Vauderye* (XV w.), Bibliothèque Royale, Bruksela.
II. Jacob Cornelisz van Oostsanen, *Wróżka z Endor*, fragment (1526), Rijksmuseum, Amsterdam.
III. Matthias Grünewald, *Kuszenie św. Antoniego*, fragment z Ołtarza z Isenheim (1512), Unterlinden Museum, Kolmar.
IV. Hans Baldung Grien, *Młoda czarownica i diabeł w postaci smoka* (1515), Staatliche Kunsthalle, Karlsruhe.
V. Hans Baldung Grien, *Przed wyruszeniem na sabat* (1514), Graphische Sammlung Albertina, Wiedeń.
VI. Lucas Cranach Starszy, *Melancholia*, fragment (ok. 1530), Statens Museum for Kunst, Kopenhaga.
VII. Hans Baldung Grien, *Dwie czarownice*, znane także jako *Niebiańska i ziemska miłość* (1523), Städelsches Kunstinstitut, Frankfurt nad Menem.
VIII. Caravaggio, *Wróżka i młodzieniec* (1594–95), Louvre, Paryż.
IX. Palenie czarownic, w: Johann Jakob Wick, *Chronik*, 1555, Zentralbibliothek, Zürich.
X. Nieznany mistrz niderlandzki, *Czary miłosne* (XV w.), Museum des bildenden Künste, Lipsk.
XI. Strona tytułowa Księgi kryminalnej miasta Lwowa (XVII w.), CPAHU Lwów, fotografia ze zbiorów autorki.
XII. Strona tytułowa Księgi kryminalnej miasta Lwowa (XVII w.), CPAHU Lwów, fotografia ze zbiorów autorki.
XIII. Fragment procesu o czary ze Lwowa z 1634 r., CPAHU Lwów, fotografia ze zbiorów autorki.

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Indeks nazwisk

Abraham W. 144
Abramski A. 106
Adalberg S. 362
Adamczewska Genowefa 41
Adamczyk Joanna 45, 67, 74, 131, 136, 148, 190, 305
Adamczyk M. 304
Aduszkiewicz A. 142, 305
Agnieszka z Żabikowa 277, 279
Agrippa von Nettesheim 90, 123, 124, 392
Albert Wielki 79
Alcianti 90
Aleksandrowicz M. 166
Andrés-Galleo J. 284
Andresowa 359
Andrzej, św. 275
Anglo S. 182
Ankarloo Bengt 9, 18, 20, 24, 26–28, 5, 50, 101, 120, 121, 337, 470
Antonovič V. B. 50, 52, 67, 68, 174, 233, 234, 251, 271, 272, 287, 299, 323, 324, 329, 331, 334, 343, 344, 358, 362, 385, 396, 431
Arnould C. 33
Arystoteles 397–399
Assorodobraj Nina 317
August II Sas 168, 175
August III Sas 199
Augustyn, św. 80
Augustyniak U. 317
Bachtin Michaił 394, 395, 447, 450, 452
Badecki K. 115, 178, 355, 395, 461
Balbus Stanisław 395
Baldung Grien Hans 102, 103, 104, 125, 399, 447
Balwierz Jerzy 363
Balwierz Krzysztof 363
Balzer Oskar 14
Bałtruszajtys G. 37
Bandtkie J.W. 210, 211
Baranowski Bohdan 40, 41, 54, 110, 150, 186, 201, 205, 218, 233, 266, 267, 281, 282, 310, 319, 323, 342, 353, 374, 375, 378, 391, 394, 404, 407–412, 421, 437, 444, 446, 455
Bardach Juliusz 135, 252, 258
Barry Jonathan 31, 33, 93, 398, 462
Bartkowa Petronela 288
Bartlowa Sabina 238, 239
Barycz Henryk 52
Baschevis Singer Isaak 447
Bauer D.R. 21, 27, 32
Bayger J.A. 359
Bazin George 84, 418
Beccaria Cesare 221, 222
Becker Baltazar 18
Bednarz M. 154, 156, 450
Behringer Wolfgang 18, 21, 31, 33, 119, 297, 312

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Bekierski Jan 328
Belova O.V. 453
Benis A. 414, 415
Ben-Yehuda N. 79, 87, 89, 93, 122
Berlich Maciej 45, 193, 194
Berwiński Ryszard Wincenty 37, 177
Bethencourt F. 50
Bhugra D. 117
Biegeleisen Henryk 437
Bielańska B. 284, 404
Bieńkowski T. 108, 142
Binsfeld Peter 45, 193–195
Biskup M. 198, 248, 323
Blécourt Willem, de 20, 71
Blickle P. 140
Błoński Franciszek 363
Bocheński Andrzej 404, 405
Bodin Jean 55, 56, 62, 84, 88, 100, 105, 159, 392
Bogatyriew P. 90
Bogucka Maria 9, 130, 243, 297, 320, 341, 342, 346, 385, 398, 430
Bohomolec Franciszek 336
Bohomolec Jan 336
Borjak Olena 31, 274
Borkowska-Bagieńska Ewa 40, 43, 121, 194
Borzewicki Stanisław 349
Bosch Hieronymus 104, 105
Bosco G. 55
Bovenschen S. 398
Boyer P. 90
Bracha Karol 134, 234
Branicki Jan Klemens 167, 336
Brauner S. 390
Breughel Pieter Starszy 104, 301, 446, 447
Breza Wojciech 347
Briggs Robin 34, 35, 83, 93, 110, 140, 320, 339, 388, 441, 458, 462
Brissot de Warwille 221
Brown P. 79
Brozi K.J. 39
Bruchnalski Wojciech 417
Brückner Aleksander 15, 39, 59, 115, 133, 437, 453
Bruno Giordano 452
Brzeziński T. 109
Brzoszkowa Katarzyna 349
Buchowski M. 152
Buchwald-Pelcowa P. 146
Budziszewska W. 278, 435
Budzyk K. 165, 310, 316, 355
Budzykowa H. 165, 310, 316, 355
Bujak F. 408, 412
Bukowska-Gorgoni K. 229
Bułatka Agnieszka 450
Buonanno M. 52
Bychowiec Michał 270, 271
Bylina Stanisław 128, 131, 133–135, 238, 277, 462
Bystroń Jan Stanisław 39, 107
Byszewski Jachym 246, 247
Bzdęga A. 196

Cagliostro Giuseppe Balsamo 223
Cardano Girolamo 118, 452
Caro Baroja Julio 23, 215, 390
Carpzov Benedykt 45, 55, 62, 95, 100, 194
Castelli P. 55
Celichowski Z. 400
Cerasinus Jan Kirstein 186
Charcot Jean Martin 234
Charuty G. 460
Chilkevič A.M. 213, 251
Chmielnicki Bohdan 272
Chmielowski Benedykt 70, 137, 333, 334, 394
Chociszewska Anna 217, 402
Chodyński Zenon 38, 144, 154
Chodźko Józef 467
Chomętowski Wojciech 417
Chrystus Jezus 81, 134, 413, 450
Chwedonicha 362
Chyliński Szymon 260
Cieliński Jan 347

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Cieślicz Jan 150
Clark Alice 399
Clark Stuart 18, 20, 28, 34, 35, 57, 120, 123
Clarke G. 400
Clayton P.J. 116
Clements B. Evans 30
Coakley S. 96
Cotta John 123
Cranach Starszy Lucas 75, 104
Crozier A. 140
Csombor Marton 275
Currie E.P. 122, 225
Czab Jakub 150
Czacki Tadeusz 37, 214, 244, 245, 251
Czaja Stefan 172
Czajkowa Zuzanna 309–311
Czartoryski Kazimierz Florian, bp 160–162, 176
Czartoryski Teodor Kazimierz 170, 176
Czechowicz Jakub A. 62–64, 72, 166, 198, 199, 208, 210, 242
Czekajka Jadwiga 389
Czermak Wojciech 454
Czernik Stanisław 39, 133
Czerwiński Maciej 328
Czirenberg Daniel 191
Czochron Sebastian 221

Damhouder Jodok 62–64, 184
Daneau L. 392
Dargun L. 185, 186, 190
Davidson J.P. 105, 344
Davies O. 103
Dąbrowska-Zakrzewska Maria 71, 107, 240, 241, 263, 324, 375, 396, 428, 429, 432, 450, 452, 456
Dąbrowski Wawryn 301
Dąmbski S., bp 161
De Ridder-Symeons H. 123
Degn Christian 28
Dekowski J.P 286
Del Rio Martin 55, 84, 181
Delumeau Jean 94, 130, 134, 136, 141, 340, 372
Dembowski Antoni, bp 166, 172, 176
Demos John 27, 90
Denhoff Ernest 302
Derenda Jerzy 43
Dębska Anna 138, 192, 285
Dickerman E.H. 356
Diuk Łukasz 385
Długosz Jan 333
Dobrzycki J. 142
Dobrzyniecki Z. 91
Domańska E. 14
Domański H. 361
Dominik, św. 81
Doroszewski Witold 309
Douglas Mary 48, 73, 190
Drozdowski M.M. 178
Drużacki Jakub 371
Drużbacka Elżbieta 61, 167, 305, 335, 336, 393
Dudkowicz Jan 364, 365
Dudzińska-Facca A. 390
Dundes A. 52
Duńczewski S. 329
Dupont-Bouchat M.S. 25
Dürer Albrecht 19, 36, 105, 129, 132
Duszny Iwan 334
Dwornicka Irena 44, 137, 205, 333, 356, 402
Dybaś B. 44, 161, 240, 269, 306
Dydek Z. 184
Dydyński Jan 324
Dysa Katerina 31, 274, 334, 343
Dzierzgowski Mikołaj, bp 217
Dźwigoł R. 50, 68

Easlea B. 305
Efimenko P. 270
Eliade Mircea 459–461

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Elias Norbert 87
Ellinger J. 193
Engel B. Alpern 30
Epstein A.L. 48
Erazm z Rotterdamu 90
Estes L.L. 106
Estreicher Stanisław 179
Eustachiewicz L. 156
Evans-Pritchard E.E. 23, 24, 47–49, 51, 53, 66, 67
Ewich J. 392

Falimirz S. 108, 109
Fantuzzi Giacomo 316
Farge A. 96
Feldman Józef 305
Fiałkowski Bazyli 344
Ficino Marsilio 452
Figaszka Regina 454
Fijałek Jan 134, 144
Fischer A. 419
Flaga J. 284, 285
Flis M. 39
Fontaine Jacques 123
Fontana, dr 408
Forstner D. 454
Foucault M. 116, 135
Francek J. 180
Frankowski E. 298
Franz G. 32
Frazer James George 20, 410
Freud Siegmund 115, 116
Frijhoff W. 25
Fripplin L.T. 374
Frisius P. 392
Fryderyk II 135, 463
Fuller Torrey E. 108
Furmanowa M. 108

Gaboński Tomasz 302, 343
Gaca A. 196
Gajusz Pliniusz Starszy 453
Galen 105
Galileusz 305
Gamalski Serafin 164, 165
Ganszyniec Roman 238
Garin Eugenio 42, 96
Garret C. 148
Gaskill M. 111
Geiger von Keiserberg Johannes 105, 185, 392
Gelina Dorota 350
Geremek Bronisław 128, 133, 190, 277
Giedroyć F. 106
Giese Edward H. 173
Gieysztor Aleksander 351
Gifford Jr. E.S. 52
Gijswijt-Hofstra M. 18, 119, 121
Gilowski P. 437
Ginzburg Carlo 23, 24, 115, 460
Girard René 99, 359
Glendinning N. 390
Gloger Zygmunt 38
Gluckman M. 234
Gładkotwarski R. 115
Głowacka A. 313
Gnatiuk V. 50, 271, 272, 331, 358, 364, 387
Gniećkowa Dorota 278, 279
Goddu A. 115
Gödelmann J.G. 392
Goldast M. 193
Goliński J.K. 284
Gołębiowski Łukasz 281
Goode E. 122
Goreniowie A. i A. 395
Gorgoni-Popławska K. 234
Goszczyńska M. 99, 359
Goworski Stanisław 236
Górnicki Łukasz 417, 441
Górski K. 118, 235
Grabowski A. 179
Grajewski Henryk 141
Gratian z Bolonii 78
Grigorenko A. 51

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Grillandus Paul 88
Grimm Jakob 20
Grodziski Stanisław 44, 137, 199, 333, 356, 378, 402
Groicki Bartłomiej 69, 136, 184–191, 207, 227, 377
Grünewald Matthias 105
Grzegorz IX 128, 169
Grzegorz XIII 158
Grzegorz XV 160
Grzybowski M. 177
Grzybowski Stefan 141, 214
Guazzo Francesco Maria 100, 454
Gularscy 370
Guldon Zenon 41, 67, 384, 402, 468
Gurgul M. 284, 404
Guriewicz A. 53, 91
Gustawicz B. 454
Guze S.B. 116

Haizmann Johann Christoph 116
Hand W.D. 114
Harner M.S. 114
Hassencamp R. 405
Haur Jakub Kazimierz 70, 393, 448
Haustein J. 94
Hawkes George 97
Helzel A.Z. 215
Hemphill R.E. 112, 113
Henningsen Gustav 24, 26–28, 50, 337, 391, 470
Henslowa M. 435
Heppe Heinrich 19
Herburt Jan 137
Hercules de Saxonia 109
Herka I.K. 286
Hermogenes 446
Hester Marianne 31, 33, 93, 398, 462
Hildegarda z Bingen 80
Hirczak Wasyl 359
Hnatiuk O. 272
Hoak D. 104, 447
Hobbes Thomas 124
Hockenbeck H. 347
Holmes D.S. 112
Hopkins Matthew 436
Hoppal M. 28
Hopper Daniel 237
Horsley R.A. 390
Horváthova-Čajkanová E. 29
Hromyczyna Raina 216
Hussowski Mikołaj 406
Hutchinson Francis 18
Hutchinson K. 123
Hutton Richard 20
Huxley F. 114
Huybrechts Adrian 280

Ilnicki L. 51, 423, 457
Iluk J. 43, 98, 198, 270, 421
Inglot S. 185, 378
Innocenty III 81
Innocenty VIII 84, 85, 131
Institor H. 192, 193
Irsigler F. 32

Jablonskis K. 216
Jabłonowski A. 396
Jacquier Nicholas 84
Jagiellonowie 153
Jakobson Roman 90
Jakovenko N. 272
Jakub, bp płocki 131
Jakub, św. 446
Jakubowski Wojciech 325
Jamrozik E. 234
Jan z Przeworska 285
Janicka D. 182, 184, 197
Janicki Marek 9
Janiszewska-Mincer Barbara 41, 245
Jaraczewski Zygmunt 261
Jarpianek Adam 304
Jasas R. 216
Jasińska Anna 439
Jaskanis J. 39

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Jaskier Mikołaj 182, 185
Javorskij J.A. 223
Jedynaczka Anna 375, 455
Jenkins Blaisdell Christine 99
Jesus-Marie B., de 84, 418
Jędrkiewicz E. 263
Johnson M. 59
Juskowa (Szneydrowa, Więchowiczowa) Katarzyna 357, 358

Kaczmarczyk K. 71, 138, 302, 340, 343, 419, 420, 431, 435, 448
Kaczmarka Anastazja 367
Kaczmarka Anna 348
Kaczor Dariusz 307
Kaleta Roman 69, 363, 413
Kaliska M. 20
Kalwin Jan 94, 99
Kamanin I. 271
Kamińska K. 137, 198, 249
Kamiński Kazimierz 405
Kamler M. 188
Kania Ireneusz 77, 395, 460
Kantak K. 164
Kantorowicz J. 30
Kapłunka Prośka 358, 359
Karasová Maria 29
Karbownik Henryk 43, 210, 242
Karłowicz Jan 38, 324, 434
Karol Wielki 77
Karp Józef, bp 170
Karpiński Andrzej 9, 43, 270, 298, 299, 317, 319, 320, 342, 412
Kartezjusz René 124, 305
Kasprowicz Jan 406
Kausch J.J. 110
Kazańczuk M. 333
Kazikowski S. 388
Kazimierz Jagiellończyk 210, 211
Kelly H.A. 111
Kerschenstein Zygmunt 276
Kieckhefer Richard 77, 79, 82, 85, 86
King M.L. 96
Kingdom R. 111
Kistowscy 173, 240, 269
Kivelson Valerie 30
Klaniczay Gabor 27, 28, 47, 332, 391
Klarner S. 325
Klemens VIII 158
Klementowski M. 220
Klimowicz M. 167
Kliszko Z.A. 284
Klonowic Sebastian 165, 274
Kluk Kazimierz 393
Kluszewski Wojciech 222
Kłoczowski Józef M. 130, 305, 340
Knapski Grzegorz 51, 68
Knysz-Łopatyński Jan 272
Koceniak J. 172
Kochanowicz Jan 321
Kochanowski Jan 50
Koči Josef 29
Koczerska Maria 67, 131, 190
Kolberg Oskar 38, 46, 244, 324, 329
Kolecka Hanna 343
Kołakowski Leszek 20, 459
Kołodziejka Katarzyna 356
Komendant Tadeusz 135
Komoniecki A. 356, 402
Konstantyn Wielki 76
Kopaliński Władysław 446
Kopcińska K. 47, 124
Kopoczyńscy 362
Kopytnik Jan 309–311
Koranyi Karol 40, 69, 127, 131, 135, 136, 141, 148–152, 158, 184, 186–188, 193, 194, 200, 227, 443, 444, 446, 449, 452
Korczowski Łukasz 328, 329
Korpanty Józef 104, 447
Kotwicz Mikołaj 210, 211
Kotyńska K. 272
Kovacs Z. 30
Kowalczykówna Maria 42, 144
Kowalewscy Wojciech i Joanna 260

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Kowalska J. 459
Kowalski Adrian 351
Kracik Jan 209, 283, 286, 287, 291
Krämer Henryk 55, 97
Kras Paweł 135
Kretycha 360
Kreuz P. 180
Kromer Marcin 388
Krupiński J. 106
Krychowa Katarzyna 447, 455
Krzczonka Magdalena 324
Krzeszowski T.P. 59
Krzyżanowski Adam 210, 335, 362
Kuchowicz Z. 106, 119
Kuczera A. 258
Kujot S. 202
Kula Witold 313, 321
Kulbisch Jan 420
Kulik T. 284
Kumor B. 318
Kunik Jurek 334
Kuraszkiewicz Władysław 52
Kurczewska J. 47
Kurczewski Adam 261
Kuročkin A.V. 31
Kuryś Anna 291, 372
Kutrzeba Stanisław 135, 185, 198, 201, 203, 212, 252, 346, 378
Kuzan Iwan 334
Kuźmirski Tomasz 221

La Fontaine Jean 20
Labouvie E. 32
Lakoff G. 59
Lambrecht Karen 32, 231
Larner Christina 27, 48, 93, 95, 96, 100, 121, 471
Lasocki Zygmunt 39, 71, 167, 215, 269, 323, 348, 423, 455
Le Roy Ladurie E. 264, 361
Ledóchowski Franciszek Antoni 331
Leibniz Gottfried Wilhelm 305
Lengnich G. 200
Lenman Bruce 121
Leroy Henri 104
Leski Wojciech, bp 257
Leśnodorski Bolesław 222
Levack Brian P. 18, 28, 32, 47, 48, 55, 76, 88, 119–121, 221, 394, 404, 408
Levickij O. 271
Levin A.J. 115, 398
Lewandowski I. 52
Lewański Janusz 316, 415
Leymann A.C. 52, 73, 471
Leymann Paweł 186
Liberek I. 104, 447
Lilienthal J.A. 270, 306, 326
Linde Samuel Bogumił 51, 61, 140
Linničenko I.A. 271
Lippomano Alojzy 217
Litak S. 175, 283
Lityński A. 202, 219, 221, 222
Lombardi P. 390, 391, 446
Lorentz Sönke 18, 21, 27, 31, 32
Louth A. 96
Loyola Ignacy 94
Luciński Jan 249
Luis de Granada 284
Luter Martin 94, 97–99, 130
Luyken Jan 29

Łakota Mikołaj 378
Łaski Jan 210
Łaszewski Ryszard 40, 136, 137, 200, 201, 228, 232, 246, 253, 255, 257
Łaszkiewicz H.M. 241
Łazęcka Dorota 217
Łosowski J. 15
Łoś Marian 372
Łubieński Mateusz, bp 159
Łukaszewicz Józef 323, 404, 434
Łydkowska-Sowina U. 144
Łysiak L. 378, 382, 384

MacDonald M. 235
Macfarlane Alan 24, 34, 58, 389
Magdalena z Żaszkowa 331, 332

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Magnus Olaus 105
Maisel W. 136, 147, 184, 186, 189, 191, 192, 195, 196, 198, 200, 208, 214, 217
Makarewicz Jan 142, 190, 222, 363
Makiłła D. 44, 161, 240, 269, 306
Maksymowicz Maryna 174
Malec J. 345
Malewski Z. 319, 372, 429
Malinowski Bronisław 23, 39
Małachowski Stanisław 330
Małłek J. 249, 252
Mandrou Robert 21
Manikowska H. 290, 339
Mansell Pattison E. 115
Mańkowski A. 201, 202, 343
Marchwiński R. 388
Marcin z Urzędowa 108
Marescot Michel 123
Mariańska Danuta 43, 98, 198, 270, 421
Markowa Anna 229, 230, 236, 237
Markowska Danuta 383
Maronit Józef 331
Marshall Robert 88
Marshburn J.H. 103
Martin R. 85, 341, 342
Marwick M.G. 48
Marzęcki J. 47
Massalski Ignacy 175
Matalene C. 97, 389
Matern G. 270
Matkowski Michał 287, 330, 358
Matthews Grieco S.F. 96
Matuszewicz Marcin 225
Matuszewski Ignacy 392
Mazurka Zofia 440
Mazurkowa Maryna 287
Mączak Anna 9
Mączak Antoni 9, 225
Mączyński Jan 52, 67, 68
Meckenham Israel, van 33
Mejor M. 274
Mesmer Franz Anton 223
Metzger J. 268
Miakotin V.A. 271
Miaskowski Kasper 142
Michajłenko (Bridunenko) Jakiw 271
Michalcewa Jagna 279
Michalska Z. 108
Michalski J. 220, 222
Michałka Jadwiga 425
Michałowska Agnieszka 382
Michałowski Bartłomiej 67, 215, 223, 254
Michałowski Jan 215
Michelet Jules 20, 41
Midelfort Erik H.C. 18, 100, 111, 116, 124, 130, 191, 235, 312, 340, 342
Mielcarz Jakub 403
Mikołaj z Jawora 134
Mikołajczyk Marian 40, 62, 135, 194, 202, 204, 209, 234, 273, 293, 344, 373, 378
Milewski K. 345, 356, 364, 375, 432, 445, 455
Minois Georges 138, 192, 284, 285
Mirandola, della Franciszek 452
Młynarka Ewa 366–373
Molitor Ulrich 101, 193, 392
Montague Summers A.J.M. 21
Montbach M., de 144
Monter William E. 18, 26, 88
Moody E.J. 471
Morán M. 284
Morawski Szczęsny 412
Morris D.B. 234
Moszczeński Adam 175
Moszyński Kazimierz 52, 59, 113, 333, 394
Mościcki Henryk 175
Mrowiński J. 400
Mrówczyna Katarzyna 383
Mruczykotka Małgorzata 348
Muchembled Robert 25, 26, 85, 454

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Müller W. 281, 283
Murinius Marcin 435–437, 442, 443
Murray Margaret Alice 21
Muszketik L. 31
Muszyńska Regina 328, 329
Myers J.E. 52, 73, 471

Nachbar Mikołaj 231, 232, 249, 363
Najmanowa Rozyna 326
Namaczyńska S. 313
Nanker, bp krakowski 134
Nemeński Oleg 9
Neuwaldt H. 392
Newton Izaak 305
Nicholls Daniel 84
Nider Johannes 55, 193
Niemirowski A. 210
Nischan B. 115
Nissenbaum S. 90
Nola A.M., di 395
Nowak Z.H. 131
Nowicka-Jeżowa A. 142
Nowodworski Mikołaj 38, 144
Nurse J. 103

Oberpfalcer F. 61
Obirek S. 317
Ochmański W. 108
Odyniec W. 240, 307
Ogier Karol 263, 275, 302
Ogloblin N. 332
Ohryzko J. 158, 211
Olszewski F. 37, 210
Olszewski H. 40, 43, 121, 194
Opaliński Krzysztof 156
Opaliński Łukasz 156
Opas T. 346
Opielonka Barbara 402
Organiścina Regina 261
Orkiszowa Małgorzata 295
Orlov M.A. 31
Orzechowski K. 253
Ossowska Maria 377
Ősterberg E. 62, 140, 218, 232, 275, 372
Ostling Michael 45, 194, 210
Ostrogska Teofila 255
Ostroróg Jan 417
Ostrowski Teodor 221
Owczarz Jan 349
Owczarka Katarzyna 356
Owidzki Andrzej 173, 269, 240, 269

Pachciarek P. 454
Paluch A. 39
Paluszka Anna 289
Paluszka Dorota 245, 249
Pałubicki Wojciech 98
Pankowa Zofia 352
Papierniczka Zofia 288
Paprocka Katarzyna 245–249, 302
Paprocki Bogdan 454
Parczowski A. 108
Parker Geofrey 121
Partenopejczyk Rajmund 191
Pasierb J.S. 178
Pasterka Jadwiga 440
Paszkowa Katarzyna 149
Pauli L. 186
Paulme-Schaeffner Denise 99
Paweł III 165
Pazdro Z. 359
Pearce B. 264
Pelczar M. 302
Pełka L.J. 419, 437
Penkala-Gawęcka D. 411
Perkins William 100
Perkowski J.L. 333
Petoia E. 332
Peucer C. 461
Peukert Will-Erich 114
Pędziszka Zofia 352
Pępkowicowie 356, 370
Piaget Jean 112
Pięknorzycki Józef 460, 461

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Pilaszek Maria 11, 12, 41, 188, 266, 367, 375, 439, 452, 453, 470
Pinińska Elżbieta 350
Piotr I Wielki 30
Piotrowski W. 106
Płaza Stanisław 253, 256
Płonka-Syroka B. 123
Podgórska-Klawe Zofia 234
Podgórski M. 386, 387
Podraza Antoni 393
Pohl H. 32, 320
Poklatecki Stanisław z Gór 156, 392
Polaczkówna H. 145, 277
Poloczkowa B. 305
Pomponazzi 90
Poniatowski Michał Jerzy 176, 177
Popiołek Bożena 401
Porta, della Giacomo 452
Porter Richard 18, 119, 121
Porwanieccy 362
Potkowski Edward 18, 20, 37, 46, 128, 130, 131, 141, 413, 462
Pócs Eva 27, 29
Praetorius A. 193
Prażmowski Mikołaj 161
Préaud M. 104
Prior M.E. 125
Przybyszewski Bolesław 147
Przyłuska Katarzyna 357
Przyłuski J. 191
Purkiss Diane 34, 398
Putnam-Demos J. 389
Puto Idzi 357

Quaife G.R. 32

Rabb T. 26, 88
Rachleff O.S. 104, 447, 454
Raczyński E. 37
Radziszewska Zofia 245, 250
Radzymińska A. 131
Rafacz J. 227, 228, 230, 242–244, 252, 255, 256, 354, 378
Rajsp Vinko 29
Rappaport E.S. 221
Ratajka Barbara 456
Ratajka Helena 260, 261
Ratajczakowa D. 336
Regina Śpiewaczka 320, 366–373
Regulus W. 156
Reich F. 307
Reichman J. 69
Reiss Andreas 173
Rej Mikołaj 415
Rembrandt (R. Harmensz van Rijn) 104
Remy 84
Repgow E., von 182
Reszke R. 459
Riabinin J. 346
Rjazanovskij F.A. 31
Roa M. 417
Robbins R. Hope 47, 84, 131, 182
Roberts Alexander 100
Roberts Gareth 31, 93, 398, 462
Rolny W. 145, 146
Roper Lyndal 32, 34, 115, 340, 398
Rose M.B. 26
Rosen G. 117
Rosenblatt Józef 38, 156, 345, 392, 422
Rosłanowski T. 351
Rostafiński Jan 108
Rościerski Jakub 347
Rousseau G.S. 115
Rowland Robert 26
Rożek Michał 162, 209
Różański J. 366
Rudnicki Szymon, bp 155
Rulikowski E. 50, 51, 240, 334
Rummel W. 32
Russel J.B. 47, 130
Rutkowski E. 47, 55
Rutkowski J. 312, 313, 394
Ryan W.F. 30, 73, 274
Rybarski R. 314
Rybski J. 47

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Rycaut P. 52
Rzewuski Henryk 67, 223

Sabean D.W. 140, 179, 340, 346, 361, 363, 371
Sachs L. 52
Sadowski Z. 320
Šagun A.S. 213, 251
Salmonowicz Stanisław 37, 45, 46, 221, 306, 405
Samsonowicz H. 243, 341, 346
Sanguszko Roman 274
Sapieha Jan Stanisław 216
Sasi 175, 176, 198
Sawicki J. 155, 163
Schäuffelein Hans 401
Schleiermacher Friedrich 99
Schmidt J.M. 21
Schönfeldt Elżbieta 441
Schwerhoff G. 57
Scott Reginald 18, 299
Scribonius W.A. 392
Segal R.A. 115, 398
Segneri Paolo 159, 166
Semkowicz Władysław 281, 287, 315, 404
Semkowicz Wojciech 281
Sharpe J.A. 95, 100
Shaver K.G. 388
Shields Kollmann N. 232
Siarkowski W. 71, 407, 460
Siegel J. 26, 88
Sielechowski Marcin 302
Signorelli Luca 167
Šindelář Bedřich 29, 180
Sinowczanka Zofia 384
Skarga Piotr 142, 317
Skarżyński Franciszek 259, 260
Skomorowski Jan 360, 361
Skrętowicz E. 220
Sławski Franciszek 59
Słupecki Łukasz 333
Smoleński W. 169, 336
Sobański R. 351, 378
Sobieski W. 465
Sogner S. 62, 140, 218, 232, 275, 372
Sokolewicz Z. 99
Sokołkowa Regina 241
Sokołowski Adam 147
Soldan Wilhelm Gottfried 18–20, 38, 296
Soman Alfred 21
Sondel Janusz 180
Spatte Hans 214
Spee Friedrich, von 18, 156, 157
Spiczyński Hieronim 108
Sprenger Jakub 55, 97, 192, 193
Stachoń A. 292
Stachowski W. 446
Stadnicki Adam 257
Stanisław August 222, 223, 335
Stanisław ze Skarbimierza 137
Staszkowa Marusza 441
Staszków M. 386
Stawiński Piotr 87
Steinmetz D.C. 130, 191, 340, 342
Stevens Jr. Philippe 471
Stępień J. 289
Stomma Ludwik 445
Storońska Regina 385
Strachey J. 115
Strzemecki Marcin 300
Sułkowski August 222
Surmacz W.J. 167, 169
Svoboda V. 29
Sweydycka Anna 452
Sydenham Thomas 106
Sygański I. 346
Sygit Bogusław 44
Sykstus IV 84
Syreniusz Szymon 109
Syski A. 283
Szablewski M. 280
Szaniawski Felicjan, bp 172
Szczotka Stanisław 44, 258, 402
Szczucki Lech 124, 142, 305, 390

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Szembek Krzysztof, bp kujawski 146, 164, 166, 170–172, 176
Szepelski Piotr 174
Szkurłatowski Krzysztof P. 43, 196, 198, 205, 214, 306, 421, 445
Szmujlicha Chajka 299
Szpilczyński S. 108
Szpornowska Anna 173, 458
Szramczenko 270, 271
Szujski Józef 147
Szumowski Wojciech 109
Szumska U. 323
Szwaja Józef 405
Szwarcman-Czarnota B. 107
Szymanowski A. 134
Szymańska M. 107
Szymkowa Anna 352
Szymonowic Szymon 310, 355

Ślaski Jan 275
Śławski T. 363
Świerzowicz J. 304

Talarzyna Jadwiga 447
Tanner Adam 186
Taracha C. 23, 215
Tarło Jan 300
Tarnowiecki Antoni 331
Tarnowski Jan 213
Taszycki Gabriel 297
Tazbir Janusz 42, 43, 142, 147, 154, 177, 210, 214, 217, 295, 296, 465, 468
Tedeschi J. 28
Tengler U. 182
Teniers David 104
Thiess Litwin 461
Thirowczyk Stanisław 303
Thomas Keith 24, 33, 34, 42, 47, 54, 58, 70–73, 106, 138, 383, 389, 437, 443
Thomasius Christian 17, 18
Tinctoris Jan 459
Toalet D. 468
Toeppen M. 467
Tokarska-Bakir Joanna 46
Tomasz z Akwinu, św. 65, 80
Topolski Jan 312, 314, 321
Trąba Mikołaj, abp 144
Treu Martin 98
Trevor-Roper H.R. 22, 55, 56, 111
Trewurt, dr 335
Trillat E. 116
Tripplin L.T. 374, 396
Trotz Michał Abraham 68
Turowski K.J. 37, 245
Tuwim Julian 277, 303, 392, 446
Turzyński R. 454
Tygielski Wojciech 9, 316
Tylkowski W. 159, 166, 286
Tyszkiewicz Antoni, bp 170

Ulanowski B. 131, 133, 144–146, 150, 299, 382, 386
Urban W. 109
Urbańczyk Stanisław 39, 67, 437
Urbański M. 47, 84, 131, 182
Uruszczak Wacław 43, 121, 137, 143, 194, 204, 208, 245
Ussher J.M. 116

Vallick J. 392
Várkonyi Á. 106
Vasoli C. 142, 305
Vesalius Andreas 105
Vetulani Adam 144, 182, 200, 253, 378, 381, 384
Vickers B. 123
Vigarello G. 107
Viktorin F. 29
Villari R. 284
Villeneuve R. 84, 111, 417
Voragine Jakub, de 446

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Walker A.M. 356
Walz R. 32
Walzel D.L. 81
Ward J.O. 76
Warschauer A. 145
Warząchowska Justyna 361
Waskiewicz Jan 283
Wasylecki Lesko 360, 362
Wawrzeniecki M. 351, 352, 358, 409
Wawrzyniec, syn Papierniczki Zofii 404, 408, 409
Wawrzyńczyk A. 313
Webster Ch. 47, 124, 126
Wendt Jakub 357
Weyer Johan 18, 113, 114, 123, 130
Weyssenhoff Józef 221
Węgrzynek H. 468
Wieczorek Szymon 9
Wierusz-Kowalski Jan 459
Wiesner M.E. 86, 366, 398
Wijaczka Jacek 44, 161, 173, 240, 269, 300, 306, 315, 322, 406, 447, 457, 459, 468
Wilczek Jan 303
Willis D. 115
Wisner Daniel 40, 156–159
Wiślicz Tomasz 9, 15, 44, 45, 200, 202, 268, 280, 284, 292, 301, 347, 367, 372, 374, 376, 378–382
Władysław Jagiełło 135
Władysław Warneńczyk 136
Władysławiusz A. 355
Włodarka Anna 349
Włodarski M. 284
Wodzicki Stanisław 330
Wojciech z Pakościa 76
Wojciechowska B. 159, 449
Wojtkowski J. 67
Wojtulowicz Fabian 302
Wolff Christian 305
Wolter Franciszek 130, 222
Woodruff Jr. R.A. 116
Woods B. Allen 111
Worobec Ch.D. 30, 31
Woronczak J. 278–280
Woźniak B. 335
Woźniakowa Maria 210, 242, 255, 284, 404
Wróblewska Monika 9
Wujek Jakub 191
Wyczański A. 14, 314
Wyndham M.W. 130
Wyporska Wanda 46
Wyrobisz Andrzej 317, 346, 351, 400
Wyrzykowski Arnolf 274

Yvelin Pierre 123

Zabłudowski T. 87
Zagrodzka Gertruda (Egowa) 344, 363, 364
Zaisinger Matthäus 397
Zajączkowski A. 108
Zakrzewska W. 454
Zakrzewski A.J. 284
Załuski Andrzej Stanisław, bp 166–170, 176
Załuski J.J. 61
Załuski Józef Andrzej, bp 170, 171, 335, 393
Zamojski Jan 109
Zapałowski A. 47, 124
Zapotoczny Nazar 360–362
Zaremska H. 128, 190
Zarębska I. 108
Zatwardziałowicz Jan 233, 344
Zawadzcy I. i T. 452
Ząbkowic Stanisław 192
Zdrójkowski Z. 62, 63, 135, 137, 196, 198, 200, 210, 242, 246, 252, 253, 378, 379
Zemon Davis N. 96, 320
Zguta Russel 30, 274

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

Ziarnko Jan 49, 53, 58, 73, 89, 308, 395
Zibrt Č. 29
Zofia Siciarka 302, 343
Zygler L. 131, 145
Zygmunt III Waza 158, 281, 465
Żegocka Zofia 259, 260
Żelski Stanisław 216
Żołnirczanka Zuzanna 381, 382
Żółkiewska Dorota 361
Żychliński Wojciech 261

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631

TOWARZYSTWO AUTORÓW I WYDAWCÓW
PRAC NAUKOWYCH
UNIVERSITAS

www.universitas.com.pl

REDAKCJA
ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków
tel./fax 012 423 26 05 / 012 423 26 14 / 012 423 26 28
red@universitas.com.pl
promocja@universitas.com.pl

DYSTRYBUCJA oraz KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
ul. Żmujdzka 6B, 31-426 Kraków
ksiegarnia@universitas.com.pl
tel. 012 413 91 36 / 012 413 92 70
fax 012 413 91 25

ZAMÓW NASZ BEZPŁATNY KATALOG
tel. 012 423 26 05 / 012 413 92 70

Plik zabezpieczony watermarkiem jawnym i niejawnym: 3684233A61626631